

تأليف

العلامة الملا علي القاري

المتوفى سنة ١٠١٤هـ

رحمه الله تعالى

تحقيق

عبد الحميد التركماني



دار الفتح
للدراسات والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الـحمد لله الذي وجب وجودُ ذاته، وثبت كرمُ وجودِه(١)، وشهودُ صفاته، وظهر أفعاله الحميدة، في صحائف مصنوعاته، والصلاة والسلام على زُبْدة مخلوقاته، وعُمْدةِ موجوداته، وعلى آله وأصحابه وأتباعه في حركاته وسكناته.

أمَّا بعدُ؛ فيقول الملتجئ إلى حَرَم ربِّه الباري عليُّ بن سلطان محمد القاري:

لـمّـا شرعت في شرح «الفقه الأكبر» للإمام الأعظم والهُمام الأقدم، كان في نيَّتي وطويَّتي أن يكون مختصراً، بحيث يرتفع به المبتدي، ويقتنع به المنتهي، ثم انجرَّ الكلامُ إلى الكلام حتى خرج عن انتظام المَرام، فسَنَح ببالي وخَيالي أنْ أَضَعَ شرحاً مُوجَزاً على قصيدة «بدء الأمالي»؛ ليكون مفيداً للأداني والأعالي، ويصير موجِباً لترقّي حالي، وسبباً لحُسن مآلي، وسمَّيتُه «**ضوء المعالي لبدء الأمالي**» فأقول:

قال الناظم ـ وهو الشيخ العلامة أبو الحسن سراج الدِّين عليُّ بن عثمان الأَوْشي سقى الله ثراه وطيَّب مَضجعَه ومَثواه ـ:

ـ ١ ـ

يقولُ العبدُ في بَدْءِ الأمـالي ... لتوحيـدٍ بـنَظْمٍ كـاللآلي

---

(١) كذا في «ب» و«ج»، وفي «أ»: «كرمُه وجُودُه».

أراد بـ«العبد» نفسَه، أي: عبدَ الله، وصف نفسَه بالعُبوديَّة اعترافاً للحقِّ بالرُّبوبيَّة، وتشريفاً لها بهذه النِّعمة الجليلة، وتكريماً لها بهذه الصفة العليَّة، كما قال القائل:

لا تَدْعُني إلا بـ«يا عَبـديا» فإنــــه أشرفُ أســــمائيا

و«الأمالي»: جمع الإملاء. و«اللآلي»: جمع اللُّؤلوء.

و«لتوحيدٍ» متعلِّق بـ«يقولُ» لا بـ«بدء» ولا بمُقدَّرٍ كما قيل، أي: لأجْلِ توحيدِ عظيمٍ لربٍّ كريمٍ؛ وهو إثبات الوحدانيَّة للذَّات الصَّمَدانيَّة.

والمعنى: أقول في ابتداء أنواع الإملاء لإظهار توحيدِ ربِّ السَّمـاءِ بمنظومٍ مشتمل على مسالك الثَّناء كنظْمِ اللآلي في الضياء والصفاء.

واعلم(١) أن أدلة التَّوحيد مشحونٌ بها القرآن لأهل العرفان، قال الله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقال سبحانه: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، وقد جُعِلتْ كلمةُ التَّوحيد مفيدةً لنفي ما سواه في الألوهية، وعدم غيره في استحقاق العبودية، مع اعتراف جميع الكفَّار بتوحيد الرُّبوبيَّة(٢)،

---

(١) كذا في «ج»، وفي «أ»، و«ب»: «فاعلم».

(٢) مسألة توحيد الربوبية والألوهية من كبرى المسائل التي اختلفت فيها بعض الفرق في عصرنا، وكلمات الشارح رحمه الله غير دقيقة في المسألة.

وإطلاقُ القول بأن جميع الكفَّار كانوا يقرُّونَ بتوحيد الرُّبوبيَّة غيرُ صحيحٍ، ويكفي لمعرفة عدم صحته نظرة في عقائد الملل، ولا يصح الاستدلال بمثل الآيات ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، إذ غاية ما فيها أنهم كانوا يعرفون، ويقرون حين ترغمهم الحجج والبراهين الجلية، فهم كما قال تعالى عن فرعون وقومه ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]. وإقرارهم كله كان من باب المعرفة، وهي لا =

= تكفي في الإيمان، وقد كانت اليهود من أعرف الناس برسول الله ﷺ، وليست هي من الإيمان في شيء.

والكلام في الموضوع أكبر من أن يسعه هذا المقام، ولكني سأشير إلى نكتة أساسيَّة هامَّة قلَّما يُنتبه لها، وتلك: أن التوحيد واحدٌ لا يتجزَّى، وإليه إشارةٌ في قوله جلَّ مِن قائلٍ: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۞ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾ النساء: [١٥٠-١٥١].

فمن فرَّق بين الأنبياء لا يبقى ـ في الحقيقة ـ مؤمناً بالله، فهو كافر لا يؤمن بالله في الحقيقة وإن أقرَّ به تعالى، ولعلَّنا نجد فرصة في مقام آخر لشرح هذه الدقيقة إن شاء الله.

هذا في شأن الإيمان بالأنبياء، والأمر أشدُّ ترابُطاً وتماسكاً واتصالاً في الإيمان بالله وصفاته، فمن أقرَّ بأنَّ الله خالق السموات والأرض و...، لكنَّه أنكر قدرتَه على البعث ـ كما هو حال المشركين بنص الآية ٤٩ من سورة الإسراء ـ فهو منكِر ـ في الحقيقة ـ قدرةَ الله على خلق السموات والأرض كذلك! وليس الكلام في اعتبار إيمانه! بمعنى أنَّه يقرُّ بقدرته على الخلق، ولكننا لا نعتبره لأجل إنكاره البعث، كلا! بل إننا نستدل على إنكاره قدرةَ الله على الخلق بإنكاره البعث! أجلْ هذه هي الدقيقة، فقف عندها قليلاً وتأمَّل.

وإليك كلام الإمام أبي حنيفة رحمه الله في «العالم والمتعلم» ص٥٨١-٥٨٢: «قال المتعلِّم رحمه الله: هذا عدْلٌ معروفٌ أن يسمَّى الرجلُ جاحداً بما يجحَد، ومصدِّقاً بما يصدِّق، ومُسيئاً بما يُسيء، ومُحسناً بما يُحسِن، ولكن أخبرني عمَّن يصِفُ التَّوحيدَ غيرَ أنَّه يقول: أنا كافرٌ بمحمَّدٍ صلَّى الله عليه وسلَّم.

قال العالم رضِيَ الله عنه: هذا لا يكون، وإن كان سمَّيناه كافراً بالله (قال العلامة الكوثري: يعني هذا لا يقع، وإن وقع سميناه كافراً) كاذباً ما يقول أنه يعرف الله تعالى، ويُستدلُّ على كفره بالله بكُفْرِه بمحمدٍ؛ لأن مَن كفَر بالله كفَر بمحمدٍ (يعني: لا يكفر بمحمَّد إلا مَن كفر بالله، وأن كفْرَه بمحمدٍ إنما هو لأجل كُفْرِه بالله، ولا يعني أن من كان كافراً بالله فإنه سيكون كافراً =

= بمحمد أيضاً)، وليس من قِبَلِ كُفْرِه بمحمدٍ كفرُه بالله (يعني: ليس كُفْرُه بالله لأجل كُفْره بمحمدٍ، بل الأمر بالعكس ـ وهو ما قرَّره في القطعة السابقة ـ أي: كفْرُه بمحمَّدٍ إنما هو لأجل كفره بالله)،... فمن زعم أنه يعرف الله ويكفر بمحمدٍ ﷺ، استدللنا على إنكاره للرَّبِّ بكفره بمحمد.

ومثل ذلك: لو أن رجلاً زعم أنه يُطيق أن يحمل عشرين قفيزاً، ونحن نراه يعجز عن حمل القفيزين، عرفنا أنه إذا عجز عن حمل القفيزين فهو في العشرين أعجز.

ومثل هذا: لو أن رجلاً قال: «إنِّي أعرف أن الله تعالى حقٌّ غير أني لا أُقِرُّ بأن هذا الإنسان مخلوقه»، لَعرفنا أنه كاذب فيما يزعُم؛ لأنه لو كان يعرف الله لعرف أن كلَّ شيء سواه مخلوقه.

ومثل ذلك: رجل بحضرته السراج ونارٌ ضخمةٌ، وهما عنده بمنزلةٍ واحدةٍ في الدنوِّ، فزعم أنه يُبصر السراجَ ولا يبصر النار المشتعلة في الحطب الضخمِ، لعرفت أنه كاذب؛ لأنه لو كان يبصر السراج لكان لتلك النَّار الضخمة أبصر». انتهى كلام الإمام أبي حنيفة.

وإذا ظهر أن التوحيد لا يتجزى، ظهر عدم صحة دعوى من يقسمون التوحيد، ويزعمون أن المشركين كانوا يوحِّدون في الربوبية ويشركون في الألوهية.

وينبغي أن يعلم أن للعلماء في تيسير فهم التوحيد تقسيمات مختلفة، منها هذا التقسيم، ومن العبث أن نخالفه لمجرد اصطلاحهم، فلا مُشاحَّة في الاصطلاح، وإنما خلافنا معهم في إمكان تحقق توحيد الربوبية والإيمان به، مع الإشراك في توحيد الألوهية. فذهب أصحاب هذا التقسيم إلى تحققه، خلافاً لما عليه أهل السنة والجماعة.

والشارح وأمثاله، إنما استحسنوا هذا التقسيم في الظاهر، ولكنهم خالفوه وناقضوه في مسائل أخرى، وذلك لعدم ملائمة هذا التقسيم مع أصول أهل السنة والجماعة.

وأذكر هنا خمسة أمثلة من كلام الملا علي القاري رحمه الله في مختلف كتبه مما يناقض فكرة التقسيم، وإليك الأمثلة:

١ ـ تعريفه التوحيد ـ قبل أسطر ـ بـ«إثبات الوحدانية للذات الصمدانية». وأصحاب فكرة التقسيم، يخالفون هذا التعريف، ويعرفونه بإفراد الله بالعبادة، إذ هو معنى توحيد الألوهية، ولو كان الشارح رحمه الله مستقيماً مع قوله بأن التوحيد المطلوب هو توحيد الألوهية، وأن توحيد =

= الربوبية معترف به من قبل المشركين، إذن ما معنى تعريفه بهذا التعريف الذي لا يفرق بين الألوهية والربوبية، بل هو تعريف توحيد الربوبية عند أصحاب فكرة التقسيم.

٢ ـ تقريره دليل التمانع واستدلاله عليه بآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] في هذا الكتاب، وفي «شرح الفقه الأكبر» ص٦١-٦٢، ولو كان على ما قال من التقسيم وأن المشركين كانوا قائلين بالربوبية، لكان الكلام في تقرير توحيد الربوبية نوعاً من العبث، كما صرح به أصحاب فكرة التقسيم.

٣ ـ قال في «شرح الفقه الأكبر» ص٥١٥: «وفي الخلاصة: ومن سجد لهم إن أراد به التعظيم كتعظيم الله سبحانه كفر، وإن أراد به التحية اختار بعض العلماء أنه لا يكفر. أقول: وهذا هو الأظهر». انتهى كلامه. أقول: ولو كان على عقيدة التقسيم لَمَا تردَّد في تكفيره، ولن يكون منه استظهار القول بعدم كفره، إذ لا فرق بين الكفر وغيره ـ على حسب هذا التقسيم ـ إلا في العمل؛ فإن المشركين كانوا مؤمنين بربوبية الله، وإنما أشركوا بعملهم، وطبقاً لهذا المنهج لا يتردد أصحاب فكرة التقسيم في تكفير من قام بمثل هذه الأعمال، ولا يفصلون الأمر بالعقيدة والنية، بل يطلقون القول بالكفر.

٤ ـ نقل في «شرح الفقه الأكبر» ص٥١٦-٥١٧: عن بعضهم «أن آلة العبادة قلب ولسان وجوارح»، وعقبه بقوله: «وأقول: لا يتصور التعظيم إلا من القلب». يقصد أن مدار التعظيم هو القلب دون اللسان والجوارح. وهذا القول من الشارح رحمه الله مناقض ـ لمن تدبَّر ـ لفكرة التقسيم.

٥ ـ قال في شرح حديث سؤال القبر: «(فأجلسه) أي أحدهما، أو كل منهما (فقال: من ربك) الذي خلقك ورزقك. (فقال) أي: المؤمن (الله) أي ربي». انظر: شرح ملا علي القاري على مسند الإمام أبي حنيفة ١: ٣٦٦. فالملكان يسألان عن توحيد الربوبية طبقاً لشرح الشارح رحمه الله، ولو كان الشارح على فكرة التقسيم، وكان يعرفها كما يعرف أصحابها، لَبادر إلى تأويل الحديث بأن المراد بالرب هنا الإله، إذ هو ينقض أصلهم من أن الكفار كانوا موحدين توحيد الربوبية. وهذا النص أطلعني عليه الأخ الكريم الشيخ عثمان النابلسي فجزاه الله خيراً.

وهذه لقطة العجلان، وأنا واثق أن القارئ الصابر بإمكانه أن يستخرج أضعاف ما جمعته من كلام الملا علي القاري رحمه الله في شتى كتبه، والله الموفق.

حيث قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

وزعمت المجوس والوثنيَّة أنّ الصانع اثنان: أحدهما خالق الخير، والآخَر خالق الشر.

ورُدَّ بقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢].

وأما قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦] فمن باب الاكتفاء، أو من طريق الأدب في مقام الثناء، ومنه قوله عليه السَّلام: «الخير كلُّه بيديك، والشرُّ ليس إليك»[1] أي: لا يُنسَب إليك الشرُّ تعظيماً، كما لا يقال: خالق الكلب والخنزير تكريماً، وإلا فكما قال: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، و﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨].

وقال بعضهم: أحدهما الظلمة والآخر النور، وفساده أظهر من الشمس؛ لأنهما عَرَضان مفتقران إلى موجِدهما[2]، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]،=

---

(١) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه (١٦٩٦)، بلفظ: «والخير كله في يديك».

(٢) فيه نظر؛ إذ إنهم اعتقدوا فيهما صفات الذوات، وأثبتوا لهما الحياة والسمع والبصر، كما في «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي ١: ١٣٢.

وذكر الملا رمضان في «حاشيته على شرح العقائد» ص١٠١: أن أحداً لم يقل بألوهيَّة العرض، ثم قال: «فإن قلت: لا نسلِّم أنه لـم يقل به أحدٌ، فإن طائفةً من الثَّنَويَّة قالوا بألوهيَّة النُّور والظلمة، والطبائعيِّين قالوا بألوهيَّة الطبائع الأربع من الحرارة والبرودة والرُّطوبة واليُبوسة، وهي كلها أعراض.

قلت: القائلون بألوهيَّة النور والظلمة قالوا بأن النور والظلمة حيَّان سميعان بصيران على ما =

فهما مجعولان له سبحانه، مسخَّران لأمره، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ﴾ [الإسراء: ١٢].

ودليل التمانع في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] قطعي إجماعي، لا ظنيٌّ إقناعيٌّ كما توهَّم بعضهم، على ما بيَّنَّاه في محله الأليق به(١).

= ذكر في «التبصرة»، فلم يكونا من الأعراض، وكذا الطبائعين، وإلا فكيف يقولون بكون الأعراض صانعاً للعالم».

(١) قصد بقوله: «كما توهم بعضهم» العلامة التفتازاني، فإنه قال في «شرح العقائد النسفية» ص٥٦: «واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] حجة إقناعية، والملازمة عادية، على ما هو اللائق بالخطابيات...». وقد أثار قوله هذا ضجة بين العلماء بعده، وأنكره كثير منهم، ووصل الأمر ببعض معاصريه ـ وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني ـ إلى أن كتب رسالة يكفره فيها، وذلك لـمّا رأى العلامة أبا المعين النسفي في «تبصرة الأدلة» كفَّر أبا هاشم الجبائي بقدحه في دلالة هذه الآية.

وقد ردّ عليه العلامة علاء الدين البخاري، وأحسن فيه وأجاد، نقله العلامة القاسم ابن قُطْلُوبُغا في حاشيته على «المسايرة» ص٦٣-٦٦، والعلامة ابن أبي الشريف في حاشيته على «المسايرة» ص٦١-٦٦.

وأما قوله: «على ما بيناه في محله الأليق به» قصد به ما ذكره في شرحه على الفقه الأكبر «منح الروض الأزهر» ص٦١-٦٢. وإليك ما قاله هناك: «وأما قول العلامة التفتازاني: الآية حجة إقناعية...، فالمحققون كالغزالي وابن الهُمام والبيضاوي ما قنعوا بالإقناعية، وجعلوها من الحقائق القطعية، بل قيل يفكر قائلها، والمسألة مستوفاة في الكتب الكلامية».

وكلام ابن الهمام موجود في «المسايرة» ص٥٥-٦٠، وأما الغزالي والبيضاوي فمتقدمان على العلامة التفتازاني، فلا يكون كلامهما في الرد عليه، على أني لم أجد الإمام الغزالي تعرَّض لبيان هذه المسألة في «الاقتصاد»، وأما البيضاوي فله كلام مختصر في «تفسيره»، وليس فيه تصريح بقطعية دلالتها ولا بظنيتها، ولأجله اختلف محشُّوه: =

وزعم الطبائِعـيُّون أن الصانع أربعةٌ: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليُبوسة.

وزعم الأفلاكـيُّون أنه سبعةٌ: زُحَل، والمُشتري، والمِرِّيْخ، والزُّهْرة، وعُطارِد، والشمس، والقمر.

وبطلانهما ظاهر عقلاً ونقلاً.

وعَبَدة الأصنام مع أنهم الجهلاء أقربُ إلى معرفة الرَّبِّ من هؤلاء الذين يزعمون أنهم الحكماء؛ فإنهم يعترفون بربوبيَّته سبحانه، وإنما يعبدون الآلهةَ ليقرِّبوهم إليه تعالى، وليكونوا لهم شفعاءَ لديه.

وأما التوحيد الصِّرْف الذي يقول به الوجوديَّة والحلولية والاتِّحاديَّة من أن الحقَّ هو الوجود المطلَق فشرٌّ من كفر الثَّنويَّة.

والحاصل أن توحيد أهل الإيمان هو تصديقٌ بالجَنان وإقرارٌ باللِّسان على أنه تعالى أحدٌ في ذاته، واحدٌ في صفاته، وخالقٌ لمصنوعاته، كما أشار إليه بقوله:

= فذهب السعدي ـ انظر: حاشية القونوي ١٢: ٥٠٠ ـ ومحيي الدين شيخ زاده في «حاشيته» ٦: ١٨ إلى ظنية دلالتها.

وذهب الشهاب الخفاجي في «حاشيته» ٦: ٢٤٨-٢٤٩، والقُونَوي في «حاشيته» ١٢: ٤٩٩-٥٠٠ إلى قطعية دلالتها عند البيضاوي، ولعل الأقرب ما ذهب إليه الأخيران.

وللعلماء في بيان قطعية الآية طرق، انظر للتفصيل: المسايرة لابن الهمام ص٥٥-٦٠، وحاشية الخيالي على «شرح العقائد النسفية» ص٩٠، وحاشية العلامة السيالْكُوتي على الخيالي ضمن مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية ص٢٢٧-٢٢٨، وشرح الدَّوَّاني على العضدية مع حاشية الكَلَنْبَوي ٢: ١٢٦-١٣٨.

- ٢ -

إلـهُ الخَلْـقِ مولانـا قـديمٌ ومـوصـوفٌ بأوصـافِ الكَـمالِ

المراد بـ«الإله» المعبود بالحقِّ، وبـ«الخلق» المخلوق، وهو ما سِوى الله سبحانه وتعالى. و«المولى» هو السَّيِّد والنَّاصر والمربِّي ومتولِّي الأمر. و«القديم» ما لم يُسْبَق بالعدم، وما ثبت قِدَمُه استحال عدمُه، فهو متضمِّنٌ لنعت البَقاء، فهو الأوَّل بلا ابتداءٍ، والآخِر بلا انتهاءٍ، والظاهرُ بالصِّفات، والباطنُ بالذَّات، وهو مولانا، ونعم المولى ونِعم النصير، ليس كمثله شيءٌ وهو السميع البصير، وهو متَّصفٌ بأوصاف الكمال من نعوت الجلال وصفاتِ الجمال الذَّاتيَّة والأفعاليَّة[1] والثُّبوتيَّة والسلبيَّة، فهو كما أنه موصوفٌ بأوصاف الكمال منزَّهٌ عن سِمات النقصان والزوال.

ثم الخلق من صفات الأفعال، وهي قديمة عندنا، فإنه سبحانه كان خالقاً قبل أن يخلق الخلق، خلافاً للأشاعرة، فما قال شارح من أن مَن قال: إنه لم يكن خالقاً قبل أن يخلق الخلق فقد كفر، نشأ من جهله بتحقيق المسألة[2].

---

(١) الصواب «الفعلية» فإنه لا ينسب جمعاً كما هو المعروف.

(٢) على طرّة «أ»: «وذلك لأن القائلين ـ كذا في المخطوطة، والأولى أن يكون «القول» ـ بأن هذه الصفات إضافات واعتبارات عقلية لا يستلزم كفر قائله، وذلك لأن هذه الصفات على قولهم محدثة، والحكم بكونها محدثة لا يستلزم نفي الصفات القديمة، ولا إثبات الذات المحدثة. منه».
قلت: الكاشف للغطاء عن هذا ـ كما يقوله الإمام الغزالي ـ هو أن للخالق معنيان: خالق بالقوة، وخالق بالفعل، كالسيف في الغمد يُسمَّى صارماً لكنَّه بالقوَّة، وعند حصول القطع كذلك، لكنَّه بالفعل، فبالمعنى الذي يُسمَّى السيف في الغمد صارماً يصدُق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل، وبالمعنى الذي يُطلق حالةَ مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدُق في الأزل اسم الخالق. =

-٣-

هو الحيُّ(١) المدبِّرُ كلَّ أمرٍ هو الحقُّ المُقدِّرُ ذو الجلالِ

قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥]، وقال: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ [السجدة: ٥]، وقال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقال: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨]، أي: ذي العظمة والرحمة.

قال أهل السنة: الحياة من صفات الذات، وهي صفة حقيقيَّةٌ قائمة بالذات، تقتضي صحَّة وجود الصفات من العلم والإرادة والقدرة ونحوها لمن قامت به، وقالت المعتزلة: هي عدم امتناع العلم والقدرة.

ثم «المدبر»: هو العالم بعواقب الأمور(٢).

و«الحقّ»: هو الثابت، وهو من أسمائه سبحانه.

و«المقدِّر»: موجِد الأشياء على قَدَرٍ مخصوص، وقيل: الموجد الذي يصح منه الفعل والترك.

= فقد ظهر أن من قال: إنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم، فهو مُحِقٌّ، وأراد به المعنى الثاني، ومَن قال: يصدق في الأزل، فهو مُحِقٌّ، وأراد به المعنى الأول.

هذا تحقيق مذهب الأشاعرة. انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي ص٤١٢-٤١٣.

(١) قال في «تحفة الأعالي» ص٢٢: «فائدة: قال المقدسي رحمه الله تعالى: الألف واللام في أسماء الله تعالى للكمال، لا للعموم، ولا للعهد، قال سيبويه: تكون لام التعريف للكمال، تقول: زيد جل أي الكامل في الرجولية، وكذلك في أسماء الله تعالى. تونسي».

(٢) «العـ بعواقب الأمور» ليس تعريفاً للمدبِّر، ولكنه من صفاته، والمدبِّر هو المبرِم للأمور، هذا انظـ جامع اللآلي للشيخ كنعان ص٣٨.

و«كلَّ أمرٍ» مفعول «المدبّر»، ومفعول «المقدّر» محذوفٌ، تقديره: كلَّ أمرٍ بقرينة ما تقدَّم؛ فكلُّ شيءٍ من خير وشر، ونفعٍ وضُرٍّ، وحُلْو ومُرٍّ، بقضاء وقدرٍ في الأزل، فلا يتبدَّل ولا يتغيَّر، وفيه إشارة إلى دخول أفعال العباد في مخلوقاته ردّاً على المعتزلة.

ـ ٤ ـ

مُرِيدُ الخَيْرِ والشَّـرِّ القَبِـيحِ ولكنْ ليس يَرضَى بالمُحَالِ

الإرادة من صفات الذات تقتضي ترجيح أحد الجائزين من الترك والفعل بالوقوع، وتُرادفها المشيئة، والرضا والمحبة سواء، هذا مذهب أكثر أهل السنة.

وقالت المعتزلة وبعض الأشاعرة: الرضا والمحبة نفس الإرادة والمشيئة(١).

---

(١) في هذا الإطلاق ما فيه، ومذهب بعض الأشاعرة يختلف عن مذهب المعتزلة، ثم هو ليس على هذا الإطلاق الذي ذكره. بيانه:

والمعتزلة ـ على اختلافهم في تفسير الإرادة ـ يرون أنها ترادف الرضى، ولأجله يطلقون في مقابلها الكراهةَ، فالإرادة هو الداعي إلى الفعل، أو أمر زائد على الداعي ـ على اختلاف بينهم ـ والكراهة هو الصارف عن الفعل، أو أمر زائد على الصارف. انظر: شرح الأصول الخمسة ص٤٣١-٤٣٩، والفائق في أصول الدين للملاحمي ص٤٢-٤٥.

وأما الأشاعرة فالإرادة عندهم هي الصفة المرجحة. واختلفوا في المحبة والرضى، فمنهم من فرّق بين الإرادة والرضى، وقال: الرضا هو إرادة الإنعام أو نفس الإنعام (انظر: الإرشاد للجويني ص٢٣٨-٢٣٩، وشرح الإرشاد للمقترح ص٤٠٤)، ومنهم من سوى بينهما، وقال: الرضا والإرادة كلاهما بمعنى أن «الرب تعالى يحب الكفر، ويرضاه كفراً معاقباً عليه». (انظر: الإرشاد ص٢٣٩)، فحبه الكفر ورضاه به بقيد العقاب عليه، لا مطلقاً، وفرق بين هذا وبين الإطلاق كما ارتكبه الشارح رحمه الله. وانظر: مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية لابن كمال باشا مع شرح الشيخ سعيد فودة ص٣٥-٣٨.

واختصت المعتزلة بقولهم: إن الخير من الله والشر من العبد، ونقول: نعم يظهر من العبد بحسب كسبه، لكنْ بخلق الله سبحانه فيه، فالكل منه.

ثم «القبيح» بالجر صفة كاشفة للشر، وتسميته شرّاً وقبيحاً بالنسبة إلى تعلُّقه بنا وضرره لنا، لا بالنسبة إلى صدوره عنه سبحانه وهذا أحد معاني حديث: «والشر ليس إليك»(١).

ثم القبيح والحسن يُعرَفان بالشرع، وعند المعتزلة بالعقل.

و«المُحال» بضم الميم ما لم يمكن(٢) في العقل تقديرُ وجوده في الخارج، وقيل: المحال والمستحيل ما تقتضي ذاته عدمه، والمراد به هنا: ما كان بعيداً عن الصَّواب عند أولي الألباب كالكفر والمعصية(٣)؛ فإنه سبحانه مريدٌ لهما غيرُ راضٍ بهما، لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [الزمر: ٧].

ولمّا كانت عبارة الناظم «مريد الخيرِ والشَّرِّ» مَظِنَّـةَ تَوَهُّمِ رضاه بهما استدرك.

وممّا يدلُّ لاستعمال المُحال على غير المرضي من الفعال قولُ من قال(٤):

تعصي الإله وأنت تُظْهر حُبَّـه هــذا مُحـالٌ في الفِعــال بـديعُ
لو كان حبُّك صادقاً لأطَعْتَـه إنَّ المُحِـبَّ لِمَـنْ يُحِـبُّ مُطِيـعُ

---

(١) جزء من حديثٍ أخرجه مسلم (١٦٩٦)، وقد سبق قبل صفحات.

(٢) في ب، وج: «لا يمكن».

(٣) قال ابن منظور: المُحال من الكلام: ما عُدل به عن وجهه. إذن هو الكلام الفاسد والكفر، وهو المراد. وما ذكره الشارح من تعريفه فهو تعريف المحال العقلي. انظر: جامع اللآلي ص٧٩.

(٤) البيتان لأبي العتاهية في «ديوانه» ص٥٧٥ وفيه: «محال في القياس» موضع «الفعال». ذكر محقق الديوان الدكتور شكري فيصل أنهما معزوان إلى محمود الوراق في أحسن ما سمعت للثعالبي.

- ٥ -

صفاتُ الله ليستْ عينَ ذاتٍ ولا غيراً سِواه ذا انفصالِ

أطلق الناظم صفاتِ الله فشملت صفات الذات وصفات الأفعال، فهي ليست عين الذات ولا غيرها كما هو مذهب أهل السنة، ومذهب الحكماء أن الصفاتِ عين الذات، ومذهبُ المعتزلة أنها غيرها، كذا ذكره ابن جماعة(1).

والمشهور عن المعتزلة نفي الصفات بالكليَّة، حيث زعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته تُسمَّى باعتبار التعلُّق بالمعلومات عالماً، وبالمقدورات قادراً، إلى غير ذلك، نظراً إلى أن في إثباتها إبطالاً للتوحيد؛ للزوم تعدُّد القدماء.

والضمير في «سِواه» عائد إلى الذات، وذكَّر مراعاةً للأدب وتنزيهاً للرَّب، و«سواه» بدل من« غير» للتأكيد.

وقوله: «ذا انفصال» مشيرٌ إلى أن المراد بالغيرية الغيريةُ الاصطلاحية، وهو الذي يمكن انفصاله عن الذات، لا الغيرية اللُّغوية لظهور التغاير بين الذات والصفات، أمَّا

---

(1) انظر: درج المعالي ص٣٨. وبمثله قال الشارح في شرح الفقه الأكبر ص٦٣.

وفيه نظر، إذ المشهور ـ كما قال الشارح هنا ـ عن المعتزلة هو أن الصفات عين الذات، انظر: شرح العقائد النسفية ص٧٥، وشرح المقاصد ١: ٥١، وشرح المواقف ٨: ٤٥.

ولكنهم ناقضوا أصلهم هذا في الإرادة والكلام، فقالوا: إنه مريد بإرادة زائدة على الذات، ومتكلم بكلام زائد على الذات، إلا أن الإرادة يخلقها في غير محل، والكلام يخلقه في جسم جماد، ويكون ذاته تعالى هو المتكلم به. انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص٣٧٢.

وينبغي أن يعلم أنهم حين قالوا بزيادة هاتين الصفتين على الذات، فإنما أرادوا أنهما غير الذات، وليس مثل قول أهل السنة الذين يثبتون زيادتها وينفون غيريتها.

كونها ليست عينَ الذات؛ فلأن الصفة ليست عين الموصوف، وأما أنها ليست غيرها؛ فلأن صفاته تعالى لا تنفكُّ عن ذاته أزلاً وأبداً، بخلاف صفات مخلوقاته.

- ٦ -

صفاتُ الذَّات والأفعالِ طُرّاً قديماتٌ مَصوناتُ الزَّوالِ

اعلم أن صفاتِ الذات: ما يلزم من نفيه نقيضُه، وصفاتِ الأفعال: ما لا يلزم من نفيه نقيضه(١).

---

(١) الصواب فيه: «نقيصة» بالصاد المهملة، وتاء التأنيث بدل الضمير المضاف إليه، كما هو في «تبصرة الأدلة» لأبي المعين ١: ٤٠٥، و«الهادي في أصول الدين» للخَبَّازي ص١١٢.

واعلم أن الأئمة الماتريدية لا يفرقون بين الصفات الذاتية والفعلية، فكلتاهما قديمة، والفرق بينهما عندهم هو: أن الصفات الذاتية هي: المنسوبة إلى ذات الصانع، والفعلية هي: التي منشأ الأفعال. انظر: إشارات المرام للبياضي ص١٠٧، ٢١٢، والهادي في أصول الدين للخبازي ص١١٢.

وأما التفريق بينهما بالمعنى الذي ذكره الشارح رحمه الله فنسبه الأئمة الماتريدية إلى الأشاعرة - كما فعل الشارح نفسه في «شرح الفقه الأكبر» ص٨٢ - وأنكروه وخطَّئوه. انظر: تبصرة أبي المعين النسفي ١: ٤٠٥، والهادي للخبازي ١١٢، وحاشية المرجاني على شرح الدواني على العضدية ٢: ١١٦.

وفرَّق المعتزلة بينهما بأن الذاتية: ما يُثبَت ولا يجوز نفيه، أو ما يوصف به ولا يوصف بضده، والفعلية: ما يُثبَت ويجوز نفيه، كما في «تبصرة الأدلة» لأبي المعين ١: ٤٠٣-٤٠٤، وبعبارة أخرى: ما جرى فيه النفي والإثبات، كما نقله الشارح في «شرحه على الفقه الأكبر» ص٨٢.

ويظهر الفرق بين المذهبين في صفة الكلام، فإنه يلزم من نفيها الآفة كالعجز والخرس فهي من صفات الذات عند الأشاعرة، ويجري فيها النفي والإثبات فيقال: كلم موسى ولم يكلم فرعون، فهي من صفات الفعل عند المعتزلة. انظر: تبصرة أبي المعين ١: ٤٠٣-٤٠٥، وهادي الخبازي ص١١٢.

والفرق بين الذات والصفة أن الذات كلُّ ما يمكن أن يُتصوَّر بالاستقلال، بخلاف الصفة فإنها كلُّ ما لا يمكن تصوُّرُه إلا تَبَعاً.

والتحقيق أن من قال: «الصفات غيرُ الذات» نظرَ إلى أن الصفة قائمة بالذات، وتقدُّم الذات من الضروريات، ومن قال: «الصفات عينُ الذات» نظرَ إلى أن الذات غير منفكة عن الصفات؛ ومن قال: «لا عينٌ ولا غيرٌ» نظَر إلى أنها[1] لو كانت عيناً لكانت ذاتاً، ولو كانت غيراً لزم التركيب، وهو من الـمُحالات، والله أعلم بحقيقة الحالات، والعَجْز عن دَرَكِ الإدراك إدراكٌ.

ثم صفات الذات: الحياة والعلم والسمع والبصر[2] والقدرة والإرادة والكلام قديمةٌ بالإجماع.

وأما الفعليَّة، وهي التكوين المعبَّر عنه بخلق الأشياء ورزق الأحياء والإبداع والإنشاء والإحياء والإفناء والإنبات والإنماء وأمثال ذلك، ففي كونها قديمةً نزاع، فمذهب أئمتنا الحنفيَّة أنها قديمة، ومذهب الأشاعرة أنها حادثة. وقيل: المنازعة في القضية لفظيَّةٌ لا حقيقيَّةٌ.

وقوله: «طُـرَّاً» بضم الطاء وتشديدِ الراء: أي: كافَّةً، ونصبُه على الحال من الضمير المستكنِّ في «قديمات».

ومعنى «مَصُوناتُ الزَّوال» أي: محفوظات من الزوال عن الذات الموصوفِ بها، أو من الزوال بمعنى الفناء والعدم، إذ ما ثبت قِدَمُه استحال عَدَمُه، فالمعنى: أن جميع صفاته صَمَديَّة أَزَليَّة أَبديَّة.

---

(١) كذا في المطبوع، وفي النسخ الخطية الثلاث: «لأنها» بدل قوله: «نظر إلى أنها».

(٢) كذا في «ج»، وفي «أ»، و«ب» سقط قوله: «السمع والبصر».

ـ ٧ ـ

نُسـمِّي اللهَ شـيئاً لا كَالَاشْـيَا وذاتاً عن جِهاتِ السِّتِّ خَالي

«نُسَمِّي» صيغة متكلمٍ معلومٍ، لا غائبٍ مجهولٍ كما في بعض النسخ، إذ يردُّه نصْبُ قوله: «وذاتاً»(١).

و«الأشياء» معرفة، ويستقيم الوزنُ بنقل حركة الهمزة، وفي نسخة «كأشياء» منكرةً، وفي أخرى «لا كشيءٍ» وهي ليست بشيءٍ(٢).

والـمعنى: نحن معشر أهل السنة نسمِّي اللهَ تعالى شيئاً، إلا أنه ليس كسائر الأشياء ذاتًا وصفةً، بِناءً على أن الشيء بمعنى الموجود، فهو أولى بإطلاقه عليه، لأنه سبحانه واجبُ الوجود، وغيره ممكن أو ممتنع الشهود، ومما يدل على جواز إطلاقه عليه قوله سبحانه: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩].

---

(١) هذا خطأ، إذ قوله: «ذاتاً» على الوجهين ـ سواء كان الفعل «نسمِّي» أو «يسمَّى» ـ منصوب على أنه مفعول ثان، نعم يترجح نسخة «نسمي» على المجهول من حيث إنها نصٌّ في نسبة القول إلى أهل السنة. انظر: تحفة الأعالي ص٢٧.

(٢) قال في «تحفة الأعالي» ص٢٧: «قوله «وهي» أي: النسخة التي فيها «كشيء» ليست بشيء أي: معتبر. أقول: ولم يظهر لي وجه ذلك، فليتأمل في وجهه، غاية ما فيه أن يقال: كشيء من الأشياء». انتهى.

قلت ـ والعلم عند الله ـ: ولعلها من ضحايا السجع! وللشارح رحمه الله بعضُ ولعٍ به!

وعلق عليه في نسخة «أ» ورقة ٨: «وذلك لأن التنوين في المفرد قد يأتي للتنويع فيوهم قوله «كشيء» أن المراد به نوع من الأشياء، فيكون المماثلة المنفية هي المماثلة للنوع، لا المماثلة المطلقة كما هو المطلوب منه».

قلت: وهذا بعيد؛ لأن النكرة واقعة تحت النفي، وهي تعمّ، فلا بأس بنسخة «كشيء» في المعنى، والله أعلم.

وأما إذا قيل: «الشيء» مصدر «شاءَ»، فإنْ أُريدَ به معنى الفاعليَّة، وهو المُرِيدِيَّة، فيجوز إطلاقه على الله سبحانه كما سبق، وإنْ أُريدَ به معنى المفعوليَّة، فلا، كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

وفي المسألة خلاف الجهمية، حيث قالوا: إنه سبحانه لا يوصف بأنه شيء، ولا بكل ما يشاركه المخلوق في إطلاقه(١).

ثم قوله: «وذاتًا» أي: ونُسمِّيه ذاتًا لا كسائر الذوات، كما أشار إليه بقوله: «عن جهات السِّتِّ خالي»؛ لأن حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق والذوات، كما أن صفاتِه مخالفةٌ لسائر الصفات.

والدليل على جواز إطلاق «الذات» عليه بعد الإجماع قوله ﷺ: «لا تتفكروا في ذات الله»(٢).

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للإمام الأشعري ص٢٨٠.

(٢) قال الحافظ السخاوي بعد أن ساق بعض روايات هذا الحديث: «وأسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها يكسبه قوة، والمعنى صحيح». انظر: المقاصد الحسنة ص١٨٨-١٨٧ برقم ٢٤١، وانظر كذلك: كشف الخفاء للعجلوني ١: ٣٥٦-٣٥٧ برقم ١٠٠٥.
ومما يدل على جواز إطلاق «الذات» عليه تعالى أن الإمام البخاري بوّب في صحيحه، فقال: «باب ما يذكر في الذات، والنعوت وأسامي الله تعالى، وقال خبيب: وذلك في ذات الإله» ثم روى من حديث أبي هريرة رضِيَ الله عنه أن خبيب بن عديّ الأنصار قال حين أخرجه المشركون الذي أسروه من الحرم ليقتلوه:

ولستُ أبالي حين أقتل مسلماً ... على أيِّ جنبٍ كان في الله مَصرعي
وذلك في ذات الإله وإن يشأ ... يبارك على أوصال شِلْوٍ ممزَّعِ

انظر: جامع اللآلي ص٧٤.

ثم اعلم أن ما ورد الشرع بإطلاقه على الله سبحانه، إنْ كان مشترَكاً بينه وبين غيره وجب عند إطلاقه نفيُ المماثلة فيه، كالشيء والذات، بخلاف ما لم يَرِد الشرع بإطلاقه، فلا يقال: جسم لا كالأجسام مثلاً، خلافاً للكرامية في تجويزهم ذلك.

والجِهاتُ السِّت: فوقٌ وتحتٌ ويمينٌ ويسارٌ وأمامٌ وخلفٌ.

وقوله: «عن جهات السِّت» متعلق بـ«خالي»، وهو خبر مبتدأ مقدَّر، والجملة صفة «ذاتاً».

وفيه ردٌّ على المعتزلة والقَدَرية أن الله في كل مكان[1]، وعلى المشبِّهة والكرَّاميَّة أنه على العرش سبحانه وتعالى، وهو ربُّ العرش العظيم أي: خالقه وحامله، فإنه قيُّوم العُلْوِيَّات والسُّفْلِيَّات.

-٨-

وليس الاسمُ غيراً للمُسَمَّى لدى أهلِ البصيرةِ خيرِ آلِ

إثبات همزة الاسم لحنٌ، ولو ضرورةً، كما صرَّحوا به في قوله: «كلّ سر جاوز الإثنين شاع»[2].

---

(١) نسبة هذا القول إلى المعتزلة ـ وهم القدرية ـ خطأ، فهم ينزهون الله تعالى عن المكان بكل قوة، إنما القائل به هو الجهم بن صفوان، نسبه إليه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١٣: ٣٤٥، كتاب التوحيد، نقلاً عن كتاب «الرد على الجهمية» لابن أبي حاتم، و«الأسماء والصفات» للبيهقي ص٣٩٦، باب قول الله عز وجل لعيسى عليه السلام: «إني متوفيك ورافعك إلي»، وفيه: «فقال ـ أي: الجهم ـ: هو هذا الهواء، مع كل شيء، وفي كل شيء، ولا يخلو منه شيء».

(٢) يقصد أن همزة الوصل تسقط في درج الكلام، وإثباتها حينئذ لحن، أي: خطأ. وأما قوله: «ولو ضرورة» يقصد ولو كان في الشعر، خطأ؛ إذ إثبات همزة الوصل في الشعر شاذٌّ، وليس لحناً، =

و«البصيرة» نور في القلب يُدْرَك به الأشياء، والمراد بأهلها أهل السنة. و«خير» بالجر صفةٌ أو بدلٌ، ويجوز رفعُه ونصبُه.

والمعنى: ليس الاسم غيرَ المسمَّى عند أهل السنة، بل هو عينه كما قاله شارحوه، فلو قال: «وإن الاسم عينٌ للمسمَّى» لكان أظهرَ وأسمَى[1].

= والشاذ في الاستعمال الصرفي ما يكون بخلاف القياس، وربَّما كان رائجاً كثير الاستعمال، وهو هنا ـ أقصد إثباتها وصلاً ـ شاذٌّ نادرٌ أي: قليل. نقل العلامة البغداديُّ في «شرح شواهد الجارَبَردي» المطبوع ذيل شرح الرضي على الشافية ص١٨٣، عن ابن عصفور في «كتاب الضرائر» ص٤٢ قال: «وقد يقطع في حشو البيت، وذلك قليل، ومنه قول قيس بن الخطيم...» الخ.

قال ابن الحاجب في «الشافية» ص٦١: «وإثباتها وصلاً لحنٌ، وشذَّ في الضرورة».

والشاهد المشهور في إثباتها وصلاً قول قيس بن الخطيم:

إذا جاوز الإثنينِ سرٌّ فإنَّه بِنَثٍّ وتكثيرِ الوُشاةِ قَمينُ

وهو في «ديوانه» ص١٦٢: «بنشر» بدل «بِنَثٍّ».

انظر: شرح الرضي على الشافية ٢: ٢٦٥، وشرح الجارَبَردي على الشافية ص١٦٧، وشرح شواهد الجاربردي للبغدادي ـ المطبوع ذيل شرح الرضي على الشافية ـ ٤: ١٨٣.

قال ابن منظور في «اللسان» (مادة ثني): «والألِف في اثنتين ألِفُ وصلٍ أيضاً، فإذا كانت هذه الألف مقطوعةً في الشعر فهو شاذٌّ كما قال قيس بن الخطيم:...».

(١) قال الشيخ محمد أحمد كنعان: «وليس كما قال؛ لأن فيه أيضاً قطع همزة الاسم الذي اعتبره لحناً في أصل البيت»، قلت: وقد ظهر لك سقمه بما ذكرناه آنفاً.

ثم قال: «واقتراحه ليس بأظهر وأسمى؛ لأن في اقتراحه ذكر قولٍ واحد فقط، هو إثبات العينيَّة بين الاسم والمسمَّى، أما عبارة الناظم ففيها الإشارة إلى القولين، نفي الغيرية، وإثبات العينية بين الاسم والمسمى».

قلت: الناظم صرح بنفي الغيرية، والشارح بإثبات العينية، فإن اعتبرنا تصريح الناظم بنفي =

ثم المسألة اختُلف فيها على مذاهب:

أحدها: أن الاسم عين المسمى والتسمية، وهو بعيدٌ جداً.

وثانيها: أنه غيرهما، وهو المنقول عن الجَهميَّة والكرَّامية والمعتزلة، وقال العز بن جماعة: «هو الحق». ولعله نظَر إلى ظهور الفرق في الاستعمالات اللُّغَويَّة والعُرْفيَّة.

وثالثها: أنه عين المسمَّى، وغيرُ التسمية، وهو المصحَّح، ودليله قوله سبحانه: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] أي: ذاتَه.

ورابعها: لا عين ولا غير.

قال ابن جماعة: «وكان عَينُ التَّحقيق من مشايخي يقول: عجِبتُ من العقلاء كيف اختلفوا في هذه المسألة»[١].

قلت: وقد نبَّه الإمام الرازي[٢] ....

= الغيرية إشارةً إلى إثبات العينية، فما الحرج من اعتبار تصريح الشارح بإثبات العينية إشارةً بنفي الغيرية !؟ ووجه قول الناظم رحمه الله في التصريح بنفي الغيرية، دون التصريح بإثبات العينية ـ على ما يرى لي ـ هو أن مسألة الاسم والمسمى كان عنواناً لمسألة عينية الصفات وغيريتها. وانظر ما سأنقله من كلام العلامة الزركشي في تحقيق المسألة، والله أعلم.

(١) درج المعالي ص٤٥.

(٢) انظر: لوامع البينات للإمام الرازي ص٣، وقال في «تفسيره» ١: ١١٦: «وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة، وهي أن قول القائل «الاسم هل هو نفس المسمَّى أم لا» يجب أن يكون مسبوقاً ببيان أن الاسم ما هو، وأن المسمَّى ما هو، حتى ينظر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا، فنقول:

إن كان المراد بالاسم هو اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة، وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها، وتلك الحقائق بأعيانها، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى، =

= والخوض في هذه المسألة على هذا التقدير يكون عبثاً، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى، وبالمسمى أيضاً تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه أن ذات الشيء عين الشيء، وهذا وإن كان حقاً إلا أنه من باب إيضاح الواضحات، وهوعبث، فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث».

واختار الإمام الرازي لنفسه قول الإمام الغزالي ـ انظر: المقصد الأسنى ص٨ ـ بأن الاسم غير المسمَّى وغيرالتسمية، لكنه استخرج لقول القائلين بأن الاسم نفس المسمى تأويلاً، قال: إنه لطيف دقيق! على أنه ما ارتضاه بنفسه وأورد عليه إشكالاً! انظر: تفسير الإمام الرازي ١: ١١٦، لوامع البينات ص٣.

ونقل العلامة الزَّرْكَشي في «تشنيف المسامع» ٢: ٣٦٢ قول السمرقندي صاحب «الصحائف»، يعدُّ فيه الخلاف لفظياً، ثم نقل كلام الإمام الرازي في «تفسيره» ـ الذي نقلته آنفاً ـ، ثم نقل كلاماً لابن الحاجب في «شرح المفصل» يقول بمثل ما قال السمرقندي، ثم قال:

«وليس كما قال، بل مطلع الخلاف في هذه المسألة أن المعتزلة لمّا أحدثوا القول بخلق القرآن، وأسماء الله، قالوا: إن الاسم غير المسمى، تعريضاً بأن أسماء الله غيره، وكل ما سواه مخلوق، كما فعلوا في الصفات، حيث لم يثبتوا حقائقها، بل أحكامها، تعلقاً بأن الصفة غير الموصوف، فلو كان له صفات لزم تعدد القديم، وموَّهوا على الضعَفة بأن الاسم من جنس الألفاظ والمسمى ليس بلفظ، وقالوا: الاسم اللفظ، فليس لله في الأزل اسم ولا صفة، فلزمهم نفي الصفة الإلهية، تعالى الله عن ذلك.

ولمّا رأى أهل الحق ما في هذه المقالة من الدسيسة، أنكروها ونفروا منها، حتى قال يونس ابن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يقول: إذا رأيت الرجل يقول: الاسم غير المسمى، فاشهد عليه بالزندقة.

وعارضهم من قال الاسم هو المسمَّى، ولم يقصدوا به أن نفس اللفظ هو حقيقة الذات، فإن فساد ذلك معلوم بالبديهة، وإنما قصدوا به تمويههم، وأن الاسم حيث ذكر بوصف أو أخبر عنه، فإنما يراد به نفس المسمَّى، ولولا هو لم يذكر أصلاً». انتهى كلام العلامة الزركشي. =

والآمِدي[١] على أنه لا يظهر في هذه المسألة ما يصلُح محلاً لنزاع العلماء، وقد أوضح العلامة البيضاوي[٢] في أول تفسيره هذا المعنى،وقد سبقه حجَّة الإسلام في «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»[٣].

-٩-

وما إنْ جوهرٌ ربِّي وجسمٌ ولا كُلٌّ وبَعضٌ ذو اشتمالِ

«ما» هنا نافية، وكذا «إن»، وهي زائدة لتأكيد النفي كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ﴾ [الأحقاف: ٢٦].

و«الجوهر»: هو الجزء المتحيِّز الذي لا يتجزَّأ. و«الجسم» هو المتحيِّز المركَّب من جزأين فصاعداً، وهو يقبل القسمة.

= قلت: إن خصصنا هذا الكلام بخصوص صفة الكلام والإرادة، فالأمر ظاهر، وإن حملناه على عموم الصفات، فالمعنى أن المعتزلة إنما أنكروا العلم والقدرة والصفات الوجودية الأخرى، لزعمهم أن تلك الصفات ـ بالمعنى الذي يقول به الأشاعرة ـ أغيار، فنفوها، وقالوا إنه عالم بذاته وقادر بذاته، وهذا معنى قولهم بعينية الصفات للذات.

ويحتمل أن يكون هذا وجه من نسب إليهم القول بالغيرية كما سبق عن ابن جماعة.

وعلى هذا لما كان مدار الكلام على غيرية هذه الصفات، بمعنى أن المعتزلة نفوها لزعمهم أنها أغيار، وأهل السنة أثبتوها لأنها ليست أغيار، نص الناظم رحمه الله تعالى على نفي الغيرية، دون العينية، وقال: «وليس الاسم غيراً للمسمى». والله أعلم.

(١) انظر: أبكار الأفكار للآمدي ٢: ٤٩٥-٥٠٠، ولم أجد فيه ما يدل على ما ذكره الشارح.

(٢) انظر: تفسير البيضاوي ١: ١٤-١٥، مع حاشية الكازروني.

(٣) انظر: المقصد الأسنى ص٨-٢٣.

و«الكل»: اسمٌ لجملةٍ مركَّبةٍ عن جزئين فأكثر من أجزاءٍ محصورةٍ. و«البعض»: اسم لجزء يتركب الكلُّ منه ومن غيره.

فأشار المصنف في هذا البيت إلى بعض الصفات السَّلْبية، وهو أن الله ليس بجوهر ولا جسم، ولا كلٍّ ولا بعضٍ مشتمَلٍ بالكل، أي: داخل فيه؛ أو هو ليس بمشتمَل بمكان ولا زمان ولا بشيء من المكوَّنات بحالٍ؛ إذ المذكورات على واجب الوجود مُحال، لحدوثها وافتقارها إلى بارئها.

- ١٠ -

وفي الأذهــان حَــقٌّ كَــونُ جُــزءٍ   بلا وصْف التَّجزِّي يا ابـن خـالي

«الأذهان»: جمع ذهن، وهو الفِطْنة، والمراد به ههنا العقل. و«الحق»: الثابت. و«الكون»: الوجود.

واعلم أن هذا البيت في بعض المتون[1] موجود هنا، وفي بعضها متأخر عن هذا المحل، ومضمونه مستفاد من سابقه.

والحاصل أن المتكلمين من أهل السنة والجماعة ذهبوا إلى إثبات وجود الجزء الذي لا يتجزَّأ في الخارج، وإنْ لم يُرَ عادةً إلا بانضمامه إلى غيره، وعبَّروا عنه بالنُّقطة[2]، وقالوا: إنَّها شيءٌ ذو وضعٍ غيرِ منقسم، فإنْ كانت مستقلّة بذاتها فهي الجزء، وإلا كان

---

(١) على طرّة «أ» و«ج» زيادة: «المصححة».

(٢) فيه أن النقطة عرض وليس قائماً بذاته، بخلاف الجزء الذي لا يتجزأ فإنه قائم بذاته، وقد استدل بعضهم بوجود النقطة على وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وضعفه العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية ص٤٢-٤٥.

محلُّها غيرَ منقسم، وإلا لزم انقسام الحالّ بانقسامه فيلزم الجزء[1].

وذهب الفلاسفة وبعض المعتزلة إلى امتناع وجود الجزء الذي لا يتجزَّأ.

وهذا من جملة الفوائد، وليس من ضروريات العقائد.

- ١١ -

وما القرآن مخلوقاً تعالى كلامُ الرَّبِّ عن جنس المَقال

«ما» ههنا بمعنى ليس. و«القرآن» يطلق ويرادُ به القراءة، ويراد به المُصحَف، ويراد به المقروء، وهو المراد هنا؛ فإنه الكلامُ النَّفْسيُّ القائم بذاته سبحانه.

و«كلام الرَّبِّ» فاعل «تعالى»، أي: تعظَّم وتقدَّس كلام الحقِّ عن أن يكون مِن جنس مَقول الخلق، وهو الحروف والأصوات التي هي مخلوقة، فيكون مخلوقاً.

وفي الكلام إشارة إلى أنه يقال: «كلام الله غير مخلوق»، ولا يقال: «القرآن غير

(١) هذا دليل وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وفي كلامه تسامح تبعاً لعدم تفريقه بين النقطة والجوهر، وقد جعلها في هذا السياق أعمَّ من الجوهر، إذ جعلها تحتمل أن تكون عرضاً، وعيناً.
والشيء ذو الوضع، هو ما يقبل الإشارة الحسية بأنه هنا أو هناك.
وما يقبل الإشارة الحسية ولا يقبل الانقسام، إما أن يكون جوهراً، أي: قائماً بذاته فهو المطلوب وثبت وجود الجزء الذي لا يتجزأ. وهذا معنى قول الشارح: «فإن كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء».
وإما أن يكون عرضاً، وحينئذٍ يفتقر إلى جوهر يحلُّ فيه، وذلك الجوهر يمتنع أن يكون منقسماً؛ لأنه إن كان منقسماً لزم انقسام النقطة، ضروةَ انقسام الحالِّ بانقسام المحل، وهذا خُلْفٌ؛ لأننا قد افترضناها غير منقسمة، وبهذا ثبت عدم انقسام الجوهر الذي هو محل النقطة، وبه ثبت المطلوب. انظر للتفصيل: شرح المقاصد للتفتازاني ٢: ٢٥٦، شرح المواقف للسيد شريف الجرجاني ٧: ١٣-١٤.

مخلوق»، لئلا يسبِق إلى الفهم أن المؤلَّف من الأصوات والحروف قديمٌ، كما نُقل عن بعض الحنابلة[١].

واتفق المسلمون على إطلاق لفظ «المتكلِّم» على الله، لكنهم اختلفوا في معناه:

فذهب أهل الحق إلى أن كلامه تعالى معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت.

وذهب الباقون إلى أنه متكلم بالحروف والأصوات[٢]، ثم اختلف هؤلاء:

فذهب الحنابلة منهم على ما نقل عنهم إلى أنها قديمة قائمة بذاته تعالى.

وذهب المعتزلة إلى أنها حادثة قائمة بغير ذاته[٣]، وذهب الكرَّامية إلى أنها حادثة قائمة بذات الله تعالى.

ودليل أهل الحق: أن الحرف والصوت مخلوقان، وكلام الله غير مخلوق لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى؛ إذ هو من أمارات الحدوث، نعم، القرآن مقروءٌ بألسنتنا، محفوظٌ في صدورنا، مكتوبٌ في مصاحفنا، كما نقول: الله مذكورٌ بألسنتنا، معبودٌ في مساجدنا، مسجودٌ في محاريبنا، غيرُ حالٍّ فينا ولا فيها.

---

(١) ولبعضهم كتب خاصة في هذا الباب: منها: «رسالة السِّجْزي إلى أهل زَبيد في الردَّ على من أنكر الحرف والصوت» لأبي نصر عبيد الله بن سعيد السجزي (ت: ٤٤٤هـ).
ومنها: «الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم» لابن قُدامة عبد الله بن أحمد المَقْدِسي (ت: ٦٢٠هـ) صاحب كتاب «المغني» في الفقه.
ومنها: «العقيدة السلفية في كلام رب البرية» لعبد الله بن يوسف الجديع.

(٢) كذا في «ج»، والقطعة ساقطة من «أ» و«ب».

(٣) قالوا: إنها قائمة بجماد، حتى لا يلزم أن يكون محلها متكلماً، إذ الجماد لا يتصف بالكلام. انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص٣٧٢.

قال العز بن جماعة: «روينا بالسند عن الربيع، عن أحمد: أن رجلاً سأله: أصلِّي خلف من يشرب الخمر؟ فقال: لا، فقال: أصلِّي خلف من يقول: إن القرآن مخلوق؟ فقال: «سبحان الله! أنهاك عن مسلمٍ وتسألني عن كافر»[1].

-١٢-

ورَبُّ العرشِ فوقَ العرش لكـنْ   بـلا وَصْـفِ الـتَّمَكُّن واتِّصـالِ

«ربُّ العرش» أي: خالقه ومالكه، والإضافة للتشريف كربِّ البيت وربِّ جبريل، وهو أعظم المخلوقات ومحيط بالموجودات، وقد قال سبحانه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

ومذهب الخَلَف جواز تأويل الاستواء بالاستيلاء، ومختار السَّلَف عدم التأويل، بل اعتقاد التَّنزيل[2] مع وصف التَّنزيه له سبحانه عمّا يوجب التشبيه، وتفويض الأمر إلى الله وعلمه في المراد به، كما قال الإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب»[3]، ....

(١) درج المعالي ص٥٤.

(٢) يعني اعتقاد ما ورد في التنزيل، والقول به، مع تنزيه الله تعالى عن التشبيه.

(٣) اللفظ الثابت بسند صحيح إلى الإمام مالك بن أنس رحمه الله تعالى هو الآتي:

١ ـ أخرج الحافظ البيهقي رحمه الله في «الأسماء والصفات» ص٣٧٩ (و ٢: ٣٠٤-٣٠٥ برقم ٨٦٦ بتخريج الحاشدي، وانظر كذلك الرواية التي بعدها وتخريج المحقق لها)، عن عبد الله بن وهب، قال: «كنا عند مالك بن أنس بن مالك، فدخل رجل فقال: يا أبا عبد الله، الرحمن على العرش استوى، كيف استواؤه؟ قال: فأطرق مالك، وأخذته الرُّحَضَاء (يعني: العرق)، ثم رفع رأسه، فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه، ولا يقال كيف، وكيف عنه =

واختاره إمامنا الأعظم(١).

= مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة، أخرجوه، فأخرِج الرجل».
قال الحافظ الذهبي في «مختصر العلو» ص١٤١، برقم ١٣١: «وساق البيهقي بإسناد **صحيح** عن أبي الربيع الرشديني، عن ابن وهب، قال: كنت عند مالك...»، وساق الخبر.
وقال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١٣: ٤٠٦-٤٠٧: «وأخرج البيهقي بسند **جيد** عن عبد الله بن وهب قال: كنا عند مالك...»، وساق الخبر.
٢ ـ قال الحافظ الذهبي في «مختصر العلو» ص١٤١: «وروى يحيى بن يحيى التيمي وجعفر بن عبد الله وطائفة، قالوا: جاء رجل إلى مالك، فقال: يا أبا عبد الله: الرحمن على العرش استوى، كيف استوى؟ قال: فما رأيت مالكاً وجد من شيء كمَوْجِدته من مقالته، وعلاه الرحضاء، وأطرق القوم، فسُرِّي عن مالك، وقال: **الكيف غير معقول**، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإني أخاف أن تكون ضالاً، وأمر به فأخرج. هذا ثابت عن مالك». انتهى كلام الذهبي.
فترى أن الخبر عن الإمام مالك ينفي الكيفية أساساً، ففي بعضها «كيف عنه مرفوع» وآخر «الكيف غير معقول»، وهو مذهب السلف، وما ذكره الشارح من اللفظ ليس بثابت عن الإمام مالك. وقد لهج بعضهم بإثبات الكيفية، يبنونه على ما ينسبونه إلى الإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول»، وهذا اللفظ ليس بثابت عنه كما بيّنا.
قال الدكتور صهيب سقار في «رسالة التجسيم» ص٣٣: «أما ما ذكره ابن تيمية رحمه الله عن مالك فلم أجده عنه بهذا اللفظ، وإنما يوجد بسند موضوع عن وهب بن منبه ـ وهو من مسلمة أهل الكتاب ـ يزعم أنه موجود في التوراة (أخرجه أبو الشيخ في العظمة ٢: ٧٠٦ بسند حكم بوضعه الذهبي في «العلو» ص١٢٥، وحكم بركاكة متنه أيضاً)، وقد سبق المحفوظ عن الإمام مالك، وهو صريح بنفي الكيف عن الله وصفاته».
بل قال في ص٤٠: «ليس عند ابن تيمية رحمه الله كلمة واحدة عن السلف في عدِّ هذه الألفاظ من الصفات التي لا بد أن يكون لها كيفية هي مجهولة لنا».
وراجع للتفصيل تمهيد الدكتور صهيب سقار في رسالته ص٢١-٦٦.

(١) انظر: شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص١٢٢-١٢٣، شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي ص٩٧-١٠٢.

وكذا كل ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهات من ذكر اليد والعين والوجه ونحوها من الصفات، ومنه لفظ «فوق»[١] في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، وفي قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، فلا يؤولونه بالعظمة والرِّفعة كما قال به الخلف.

ولمّا عبَّر الناظم بالفوقية وغيَّر العبارة القرآنية لضرورة النظم استدركه بقوله: «لكن بلا وصف التمكُّن واتِّصال»، وأي: بلا وصف الاستقرار ولا نعت الاتصال؛ لأن كليهما في حق الله من المُحال.

وفيه ردٌّ على الكرَّاميَّة والمجسِّمة في إثبات الجهة؛ فإن الكرَّاميَّة يُثبتون جهة العُلُوّ من غير استقرارٍ على العرش، والمجسِّمة ـ وهم الحَشَويَّة[٢] ـ يصرِّحون بالاستقرار العرش بظاهر الآية ولا حجَّة فيها؛ لأن الاستواء له معانٍ كالاستيلاء، ومنه قول الشاعر[٣]:

---

(١) جوَّز أهل السنة إطلاق «فوق»، ولكن دون تقييدها بالذات، بأن يقال: «فوق العرش بذاته»، فإنه لا يجوز.
قال النفراوي في «شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني»: «ويمتنع القول: هو تعالى فوق العرش بذاته؛ لأن فيه استعمال المُوهم. والحاصل أنه يجوز إطلاق لفظ الفوقية غير المقيدة بلفظ الذات على الله تعالى، فيجوز قول القائل: «الله فوق سمائه» أو «فوق عرشه»، ويُحمل على فوقية الشرف والجلال، والسلطة والقهر، لا فوقية حيِّز ومكان، لاستحالة الفوقية الحسية عليه تعالى، لاستلزامها الجرمية والحدوث الموجبين للافتقار، والخالق تعالى منزه عنه». انظر: جامع اللآلي ص١١٣.

(٢) بفتح الشين، ويصح إسكانها. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١: ٦٧٨، وتعليقات الكوثري على السيف الصقيل للسُّبْكي ص٤٢٤، ضمن مجموعة العقيدة وعلم الكلام.

(٣) البيت نسب إلى الأخطل، وجعله الدكتور فخر الدين قباوة في ذيل «ديوانه» مما نسب إلى الأخطل من رواية غير السكري. انظر: شعر الأخطل، صنعة السكري.

قد استوى بِشْرٌ على العراق   من غير سيفٍ ودمٍ مُهْرَاقِ

وكالتَّمام والكمال، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤].

وكالاستقرار، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، فلا استدلالَ مع تعدُّد الاحتمال.

فإن قيل: فما الفائدة حينئذٍ في نزول المتشابهات؟

أجيب: بأن فائدته إظهار عَجْز الخلق، وقصورِ فهمهم عن كلام ربِّهم، وتعبُّدُهم بإيمانهم، فيقول الراسخون في العلم منهم آمنَّا به، كلٌّ من عند ربِّنا.

فالتفويض إلى الله والاعتقاد بحقيقة مراد الله من غير أن يعرف مراده من كمال العُبوديَّة في العبد، ولهذا اختاره السَّلف، والتعرُّض إلى تفسير المتشابهات وتأويلها، كما اختاره الخلف، غيرَ جازمين على أنه مراده سبحانه عبادةٌ في العبد؛ إلا أن العُبوديَّة أقوى من العبادة؛ لأن العُبوديَّة هي الرِّضا بما يفعل الرَّب، والعبادة فعلُ ما يَرضَى به الرَّب، والرِّضا فوقَ العمل، حتى كان تركُ الرِّضا كفراً، وتركُ العمل فسقاً؛ ولذلك تسقط العبادة في الآخرة، والعُبوديَّة لا تسقط في الدارين.

وبهذا تبيّن أن مذهب السَّلف أسلم وأعلم وأحكم.

-١٣-

ومـا التَّشـبيه للـرَّحمن وَجْهَـاً   فَصُنْ عـن ذاك أصنافَ الأهـالي

«ما» نافية بمعنى ليس، وخبرها «وجهاً». و«الصَّوْن»: الحفظ. و«الأهالي»: جمع أهل، والمراد بهم أهل السُّنَّة والجماعة.

أي: ليس التشبيه له سبحانه طريقاً مستحسَناً، فاحفَظ عن ذلك الاعتقادِ الفاسدِ

أهلَ العلم الذين[1] لا يرُوْجُ عندهم الأمرُ الكاسدُ، وكُنْ بوصف التنزيه بين التعطيل والتشبيه؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فإن الجملة الأولى تردُّ على المشبِّهة في الذات، والجملة الثانية تردُّ على المعطِّلة النافية للصفات.

وذكر ابن جماعة أن الرَّحمن اسم مختَصٌّ بالله لا يُستعمَلُ في غيره، ثم قال: «فإن قلت: قد أطْلِق في قول بني حَنيفة على مُسَيلَمة «رحمانُ اليَمامة»، وقولُ شاعرهم:

وأنتَ غَيْثُ الوَرَى لا زِلتَ رحـمانا

قلت: المختصُّ المعرفُ بالألف واللام دونَ غيره، وأما جواب الزَّمخشري بأنه من باب تعنُّتهم فغير مستقيم»[2].

ـ ١٤ ـ

ولا يـمضي على الدَّيَّان وقـتٌ وأحـوالٌ وأزمـانٌ بحـالِ

«الديَّان»: المُجازي، مأخوذ من الدَّين بمعنى الجزاء، ومنه قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ

---

(١) كذا في المطبوع، وفي النسخ الثلاث: «الذي».

(٢) درج المعالي لابن جماعة ص٥٩.

ونقل الأزهري في «تهذيب اللغة» ٥: ٥٠ عن الزجاج منع إطلاق رحمن منكّراً على غيره تعالى، قال: «ولا يجوز أن يقال رحمن إلا لله جل وعز»، نبَّه عليه محقق «درج المعالي» ص٦٠، فظهر عدم صحة قول ابن جماعة بأن المختص المعرَّف.

والعرب لم تعرف كلمة الرحمن قبل الإسلام، والقرآن هو الذي جاء به صفة لله تعالى، فلذلك اختص به تعالى، وأما قول بني حنيفة في مسيلمة فإنما هو بعد مجيء الإسلام، وفي أيام ردة أهل اليمامة، وذلك من غلوِّهم وكفرهم.

راجع للتفصيل: تفسير التحرير والتنوير للعلامة ابن عاشور ١: ١٧٢.

﴿يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]، وقوله تعالى: ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]، وحديث: «كما تَدين تُدان»[١].

وهو من أسمائه سبحانه كما رواه البخاري[٢] في باب قول الله عز وجل ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٣].

و«الوقت» و«الزمان» بمعنى واحد، ولعله أراد بالوقتِ الـمعيَّنَ، وبالأزمانِ الأزمنةَ المختلِفةَ. و«الحال»: صفة غيرُ راسخةٍ.

والمعنى: لا يجري عليه سبحانه ولا يقارنه وقتٌ، بحيث لا يمكن انفكاكه عنه؛ فإنه تعالى منزَّهٌ عن أن يمضي عليه وقتٌ أو حالٌ؛ لأن الزمان والمكان والحال والشأن مخلوقة لله تعالى، فتمضي على المخلوقين لا على خالقهم، لئلا يلزَم قبولُ الـحوادث والتغيُّرُ، فإن كليهما من أمارات الحدوث، وقد ثبت قِدَمُه سبحانه.

وقوله: «بحال» أي: في حالٍ من أحوال الإنسان وغيرِه من ذوي الأحوال، لئلا يلزَم التناقض في كلام الناظم في هذا المقال[٣].

---

(١) قال الحافظ السخاوي في «المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة» ص٣٧٥ (٨٣٢): «حديث «كمـا تدين تدان»: أبو نُعيم والدَّيْلَمي... كلاهـما من جهة مكرم ابن عبد الرحـمن الـجوزجاني، عن محمد بن عبد الـملك الأنصاري، عن نافع، عن ابن عمر، رفعه، في حديثٍ لفظه: «البر لا يبلى، والذنب لا ينسى، والديان لا يموت، لكن كما شئت فكما تدين تدان»، ومن هذا الوجه أورده ابن عدي في «الكامل»، وضعَّف محمداً» (يريد: محمد بن عبد الملك الأنصاري).

وقال العَجْلُوني في «كشف الخفاء» ٢: ١٤٩ (١٩٩٦): «ورواه ابن عدي أيضاً في «الكامل»، وفي سنده ضعيف».

(٢) رواه معلقاً بصيغة التمريض، في كتاب التوحيد.

(٣) وفي «ج»: «المقام». =

وقال ابن جماعة: «ليس سبحانه بزمانيٍّ، لئلا يلزم أن يكون حالاً في الحوادث»[(١)].

والحاصل: أنه تعالى خلق الأمكنة والأزمنة والأحوال المختلفة، وكان الله ولم يكن معه شيءٌ، فالآن على ما كان.

ولو جعل هذا البيت بعد قوله: «وذاتاً عن جهات السِّتِّ خالي» لكان أنسب في الجمع بين نفي الزمان والمكان، هذا.

وفي «المواقف»: «إن الرب تعالى لو كان في جهة ومكان لزم قِدَم المكان، وقد برْهَنَّا أنْ لا قديم سوى الله تعالى، وعليه الاتفاق»[(٢)].

ـ ١٥ ـ

ومُستغنٍ إلهي عن نساءٍ وأولادٍ إناثٍ أو رجالٍ

أراد بـ«النساء» الزوجاتِ ونحوَها من المملوكات.

وقوله: «إناثٍ» بالجرِّ بدلٌ من «أولادٍ» بدلَ البعض من الكلِّ، والمراد به التفصيل على قصد التكميل، وإلا فالولد يشمَل الذَّكَر والأنثى لغةً وشرعاً، قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ [الجن: ٣]، يعني: الزوجة وما يتولَّد

= وتوجيه الشارح غير وجيه، وإنما قصد الناظم أنه يستحيل في حقه سبحانه مضيّ الأزمان والأحوال، وأنه لا يكون بحال من الأحوال، ولا بوجه من الوجوه. انظر: جامع اللآلي ص١١١.

(١) درج المعالي ص٦٢.

(٢) المواقف للإيجي ص٢٧١.

منها[1]، وقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ١-٤].

وفيه تنبيهٌ على أنه أحَديُّ الذَّات، واحديُّ الصِّفات، مستغنٍ عن الكائنات، ومرجعُهم في قضاء الحاجات، لم يحدُث عن شيءٍ، ولم يحدُث عنه شيء.

والمعنى: ليس بحادثٍ ولا بمَحَلِّ حادثٍ، فليس له والدٌ، ولا والدةٌ، ولا ولدٌ، ولا شبيهٌ له مِن وَلَدٍ ولا مِن صاحبةٍ ولا مِن غيرهما.

وفي البيت ردٌّ على النَّصارى في زعمهم الزوجيَّة في مريم، والابنيَّة في عيسى، وعلى كفار مكة في قولهم: «الملائكة بنات الله».

وقد قال سبحانه وتعالى ردّاً على الأوَّلين: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، إلى أن قال: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]، أي: يحتاجان إلى أكلها، بل يفتقران إلى خروج فضلاتها فيبولان ويتغوَّطان، فكيف يصلحان للألوهيَّة.

وقال في الآخِرين: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف: ١٩]، وقال: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ﴾ [النحل: ٥٧] الآيات.

---

(١) كذا في جميع النسخ الموجودة لديّ، والأولى أن يقول: «وما يُولَد منها»، والعجم كثير الاستعمال لصيغة التفعّل ـ أي التولّد ـ في الولادة، وأكبر ظني أنه جاءه من هذا الباب، والله أعلم.

ولا بُدَّ من تقدير مضافٍ في البيت ليستقيم معنى الكلام، أي: ومستغنٍ إلهي عن اتِّخاذ نساءٍ، إذ لا يلزَم من الاستغناء عن الشيء التنزُّهُ[1] عنه، فلو قال: «وقل ربِّي المنزَّه عن نساءٍ» لكان أحسنَ بِناء.

-١٦-

كذا عن كلِّ ذي عَوْنٍ ونَصْرٍ تفرَّد ذو الجَلال وذو المَعالي

«العَوْن» هنا بمعنى الإعانة. و«النصر» هنا بمعنى النُّصرةِ والإغاثة، عطفٌ عليه، يقال: «تفرَّد بالأمر» إذا قام به مِن غير مُشارِك له فيه.

والمعنى: إن الله تعالى كما هو منزَّهٌ عن النساء والأولاد، منزَّهٌ عن المُعِين والناصر من العباد في البلاد، فإن الله غنيٌّ عن العالَمين، وقد قال: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا﴾ [الإسراء: ١١١].

قال العز ابن جماعة: «وهذا البيت مسوق للرَّدِّ على النَّصارى والوَثَنيَّة والثَّنَوِيَّة»،[2] انتهى.

والمراد بالوَثَنيَّةِ عَبَدَةُ الأوثان، وبالثَّنَوِيَّةِ المجوسُ القائلون بإلهين اثنين، قال الله: ﴿لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [النحل: ٥١].

وأطلَق التَّفرُّدَ ليشمُلَ مع التَّفرُّد عما ذكَر التفرُّدَ بالأحديَّةِ التي هي صفةٌ ذاتيَّةٌ، وبالواحدية[3] التي هي صفةٌ فعليَّةٌ، كما أشار إليهما بالوصفين، وهما «ذو الجلال وذو

(١) كذا في المطبوع، وفي النسخ الثلاث: «التنزيه».

(٢) درج المعالي ص: ٦٤ بتغيير يسير.

(٣) وفي «ج»: «بالوحدانية».

المعالي»، كما قال الله تعالى: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن: ٧٨] أي: ذي العَظَمة والهَيْبَة والإنعام والرحمة، فهو سبحانه موصوف بنعوت الكمال الشاملة لأوصاف الجلال والجمال.

-١٧-

يُميتُ الخَلْقَ قَهْراً ثم يُحْيي فيَجْزيهم على وَفْقِ الخِصالِ

نصَب «قهراً» على التَّمييز، أي: يُميت المخلوقاتِ من جهة الجلاليَّة، ثم يُحييهم بتجلي الجماليَّة، فسُبحانَ مَن قهَر العبادَ بالموت، كما قال الله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، و﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمن: ٢٦] و﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨] إلا ما استثناه كالحور العين وغيرهن عند بعض أهل السنة كأبي حنيفة ومن تبعه[١].

وفي بعض النُّسَخ «طُرّاً» بدلَ «قهراً»، فهو حالٌ، أي: جميعاً عند النفخة الأولى، ثم يُحييهم جميعاً عند النفخة الثانية، وما بينهما أربعون يوماً، يقول الله سبحانه: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ﴾ [غافر: ١٦] ويجيب بذاته ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [غافر: ١٦].

وفي البيت دلالةٌ على البعث للحشر والنشر والجزاءِ بالأعمال على حسَب الأفعال لقوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ ۞ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٦-٨]، فلأهل الجنة دَرَجات، ولأهل النار دَرَكات.

والمراد من «الخلق» هنا الحيوانات لا الجمادات والنَّباتات، فإن الله يَبعَث مَن في

(١) انظر: شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص٢٨٩، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابَرْتي ص١٣٥-١٣٦.

القبور، ومن في أجواف الوُحوش، وحواصل الطُّيور، بأن يجمع أجزاءَهم الأصليَّة بعد إعادة ما فَنِي منها بالكلية بعينها، وبجميع أجزاءها[١]، ويُعيدَ الأرواحَ إليها بالنفخة الثانية، وهذا هو البعث والنشر، ثم يسوقهم إلى المَوقِف، وهذا هو الحشر.

وقد قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٦]، وقال: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧].

وعن ابن عباس: «إن الناس مجزيُّون بأعمالهم، إنْ خيراً فخيرٌ، وإنْ شرًّا فشرٌّ»[٢].

فالجزاء عامٌّ لكل مُكافأةٍ، فإنه يُستعمَل تارةً في معنى المعاقَبة، وأخرى في معنى الإثابة.

و«يَجزِي» بفتح الياء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَزَاهُم بِمَا صَبَرُوا﴾ [الإنسان: ١٢].

---

(١) وفي «ب» و«ج»: «ويجمع أجزائها».

(٢) الحديث مشهور عند النحاة، ولا يصح رفعه بهذه الألفاظ.

قال الحافظ السخاوي في «المقاصد الحسنة في الأحاديث المشتهرة على الألسنة» برقم: ٣٦٧: «ووقع في كتب النحو كشروح الألفية وتوضحيها: «الناس...»، وقد أخرجه ابن جرير في تفسيره عن ابن عباس موقوفاً».

وأخرج الطَّبَراني في «المعجم الكبير» ٢: ٢٣٥ (١٦٨١)، و«المعجم الأوسط» ٨: ٤٣ (٧٩٠٦) عن جندب بن سفيان، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أسَرَّ عبدٌ سريرةً إلا ألبسه الله رداءَها إنْ خيراً فخيرٌ، وإنْ شرًّا فشرٌّ».

وفي «المعجم الكبير» ١٥: ٤٦٤ (١٧٦٧٦)، ومسند الشاميين ٣: ٢٥٢ (٢١٩٣): عن واثلة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله يقول: أنا عند ظنِّ عبدي، إن خيراً فخيرٌ، وإنْ شرًّا فشرٌّ».

وذهب بعض الكرَّاميَّة إلى إثبات الإعادة بمعنى جمع ما تفرَّق من الأعضاء والأجزاء، لا بمعنى إعادة ما عُدِم من الأشياء، ونقله العلامة ابن جماعة عن بعض أهل السنة(١).

وأنكرت الفلاسفة حشر الأجساد مطلقاً، وزعموا أن الحشر إنما يكون للأرواح دونَ الأشباح(٢)، وهو باطل بالنصوص القرآنية، وبالقواطع الفُرقانية،

---

(١) انظر: درج المعالي ص٦٨.

(٢) طال النقاش بين العلماء في مذهب ابن سينا، فذهب الإمام الغزالي إلى أنه أنكر المعاد الجسماني، وكفَّره لأجله في «تهافت الفلاسفة» ص٢٦٨-٢٩٤، وتبعه أكثر علماء أهل السنة.
والحقيقة أن مذهبه غامض، ومما يلبّس الأمر ويعوق دون الوصول إلى رأي محتَّم اختلاف أسلوب ابن سينا في كتبه، فله منهج في بعض كتبه اعتمده في مخاطبة الجمهور، ومنهج آخر في كتب له توجه من خلالها للخاصة من طلابه وأصحابه، ولقد صرَّح به ابن سينا نفسه في غير واحد من كتبه، انظر على وجه المثال: «منطق المشرقيين» ص٢-٤.
ونجده يقرُّ بالمعاد الجسماني في كتبه العامة، ينكره في كتبه الخاصة.
وقد ذكر الدكتور حسن عاصي بعضاً من تلك النصوص التي أنكر فيها المعاد الجسماني في مقدمة كتاب «الأضحوية» ص٦٠-٦٢.
انظر على وجه المثال: الأضحوية (تحقيق الدكتور حسن عاصي) ص١١٤، ١٢٦، الفصل الرابع في الإنيَّة الثابتة من الإنسان ١٢٧-١٣١، ورسالة ابن سينا في سر القدر (ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا للدكتور حسن عاصي) ص٣٠٥.
وقد حاول ابن رشد الدفاع عن ابن سينا في «الكشف عن مناهج الأدلة» ص١٩٩-٢٠٤، وفي «تهافت التهافت» ص٨٦٤-٨٧٢. وخلاصة رأيه ـ كما في «الكشف عن مناهج الأدلة» ص٢٠٤ ـ أن الحق في المسألة ـ أي: المعاد ـ أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد أن لا يكون نظراً يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود (يقصد مطلق المعاد) جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه، لكون العلم بوجود هذه الحال =

وببيان الأحاديث النبوية.

وأنكر كثيرٌ من المعتزلة حشر مَن لا خطابَ عليهم، وهو مردودٌ بما ورد مِن أن الله يُحيي الحيواناتِ للاقتصاص إظهاراً لكمال العدل، فيقتصُّ للشَّاة الجمَّاء من القَرْناء، ثم يقول لهن: «كوني تراباً» فيصِرْنَ تراباً، وحينئذ يقول الكافر: ﴿يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا﴾ [النبأ: ٤٠].

-١٨-

لأهـلِ الخَـيْرِ جنَّـاتٌ ونُعْمَـى وللكُفَّـــارِ إدراكُ النَّـــكالِ

هذا بيان لتفصيل الأحوال ممَّا سبق من قوله: «فيَجزيهم على وَفْقِ الخِصالِ» على طريق الإجمال.

و«نُعْمَى» بضمِّ النُّون والقَصْر: لغةٌ في النِّعمة بـالكسر. و«الإدراك» بـالكسر: اللُّحوق والاتِّصال. و«النَّكال» بفتح النون: العقوبة والوَبال. وفي بعض النسخ «أدراك» بفتح الهمزة[1]، فهو جمع دَرَك بفتحتين، أو بفتحٍ وسكونٍ: طبَقةٌ من طبقات النَّار، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥].

= للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول. انتهى كلام ابن رشد. فهو لا يرى المعاد الجسماني من ضروريات الدين، بل الضروري الذي يكفر المرء بإنكاره هو مطلق المعاد.

ويرى الدكتور سليمان دنيا أن موقف ابن سينا في المسألة غامض، ورأيه فيها مضطرب، وأن الناقد المنصف لا يقدر أن يجزم بأمر. انظر: تهافت الفلاسفة ص٢٨١.

ويرى الشيخ المطهَّري أن ابن سينا يقول بالمعاد الجسماني شرعاً، إلا أنه يرى أنه لا يمكن إثباته عقلاً. انظر: مجموعه آثار مطهري ٤: ٥٣٧، وهذا غاية ما يمكن أن يقال في تبرئة ابن سينا فيما نسب إليه. والله أعلم بحقيقة الحال.

(١) وهو الأنسب بالسياق، والأعلق بالقلب.

والمعنى: للأبرار جَنَّاتٌ ودرَجاتٌ من النِّعمة والقُربة بمقتضى فضله، وللكُفَّار طبقات ودَرَكات من الحُرْقَة والفُرْقَة بموجَب عدْلِه، ولا يجب على الله تعالى شيءٌ من إثابة المطيع وعقوبة العاصي، خلافاً للمعتزلة.

ثم مذهب أهل الحقّ: أن الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً للمعتزلة(1) ومَن تَبِعهم من أهل البدعة، قال الله تعالى في الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وفي النَّار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١].

* * *

وفي بعض نُسَخ المتون هنا بيتٌ زائدٌ، وهو قوله:

ـ١٩ـ

ولا يَفنَى الجحيمُ ولا الجِنانُ ... ولا أهلُوهما أهلُ انتقالِ

«الجِنان» بكسر الجيم: جمع الجَنَّة. والـمعنى: أن الجنة والنار وأهلَهما يَبقَون بوصف التَّخليد والتَّأبيد، كما نطَق به الكتاب والسنَّة، خلافاً للجهمية(2) ومَن تَبِعهم

---

(١) المعتزلة في هذه المسألة فريقان:

١ ـ ذهب أبو هاشم وأتباعه إلى هذا القول الـمشهور من أنهما تخلقان يوم القيامة، واختاره القاضي عبد الجبار الهمداني.

٢ ـ وذهب أبو علي الجُبَّائي وأتباعه إلى أنهما مخلوقتان الآن كما هو مذهب أهل السنة والجماعة، واختاره ابن الملاحمي المعتزلي.

انظر: الفائق في أصول الدين لابن الملاحمي ص٤٦٧-٤٦٨.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري ص٢٧٩.

وقريب منه قول أبي الهُذَيل العَلَّاف (ت: ٢٣٥هـ) شيخ المعتزلة بانقطاع حركات أهل الجنة =

من أهل البدعة، حيث يقولون بفَنائهما وفَناء أهلهما.

ـ ٢٠ ـ

يراه المؤمنون بغير كَيْفٍ وإدراكٍ وضربٍ من مِثالِ

الضَّمير البارز في «يراه» يرجع إلى الله سبحانه الدالِّ عليه لفظُ «مستغنٍ إلهي»، أي: يراه المؤمنون الأبرارُ دون الكفار، فإنهم عن ربِّهم يومئذٍ لمحجوبون، رؤيةً بغير كيفيَّةٍ ولا إدراكِ إحاطةٍ، فلا يُنافي قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ولا بنوعٍ من مثالِ صورةٍ وهيئةٍ.

قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

وقال عليه السلام: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون» وفي روايةٍ: «لا تضارون» والمعنى: لا تَشكُون «في رؤيته»[1] كما لا تَشكُون في رؤية القمر حالَ البَدر.

= والنار، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً، قال الشهرستاني: «وهذا قريب من مذهب جهم؛ إذ حكم بفناء الجنة والنار». انظر: الملل والنحل ص٧٨.

(١) أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ برقم: ٧٤٣٦. وقوله: «**لا تضامون**» قرئ على وجوه ثلاثة:

١ ـ لا تُضامُّون، بضم أوله وتشديد الميم، على صيغة المعروف من باب المفاعلة من الضمّ، أي: لا تجتمعون لرؤيته في جهة، ولا ينضم بعضكم إلى بعض، فإنه لا يرى في جهة.

٢ ـ لا تَضامُّون، بفتح أوله وتشديد الميم، وأصله لا تَتَضامُّون، حذفت إحدى التائين كما هو معروف في باب التفاعل، وهو من الضم، أي: لا تتضامون في رؤيته بالاجتماع في جهة.

٣ ـ لا تُضامُون، بضم أوله وتخفيف الميم، على صيغة المجهول من باب ضام يضيم ضيماً، بمعنى التعب والظلم، أي: لا تُظلَمون فيه برؤية بعضكم دون بعض.

انظر: «فتح الباري» للحافظ ابن حجر ١١: ٤٤٦-٤٤٧ (٦٥٧٣)، كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم.

وقال تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، وفسَّر النبي ﷺ الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية(١)، رزقنا الله هذه النعمة.

وفي حديث ابن عمر ـ عند التِّرمذي وغيره في أهل الجنة ـ: «وأكرمُهم على الله مَن يَنظُر إلى وجهه غُدْوةً وعَشِيّاً»(٢).

قيل: وتحصُل الرُّؤية بأن ينكشف(٣) انكشافاً تامّاً منزَّهاً عن المقابلة والمكان والجهة والصُّورة.

ثم وقوع الرؤية(٤) لمؤمني هذه الأمة بإجماع أهل السنَّة، وفي الأمم السابقة احتمالان لابن أبي جمرة، وقال: الأظهر مساواتهم لهذه الأمة في الرؤية.

في «آكام المرجان» نقلاً عن «القواعد الصغرى» لابن عبد السلام ما يقتضي أن الرؤية خاصةٌ بالبشر، وأن الملائكة والجن لا يَرونه، وبَسَط الكلامَ في ذلك، ومَن أراده فليراجع هنالك(٥). وفي «شرح جمع الجوامع» لابن جماعة نحوه.

والمنقول عن «الإبانة في أصول الديانة» لإمام أهل السنة والجماعة الشيخ أبي الحسن الأشعري إن الملائكة يرونه(٦)، وتابعه على ذلك البيهقي في «كتاب الرؤية» له،

---

(١) انظر: تفسير الطبري في هذه الآية، وتفسير ابن كثير.

(٢) أخرجه الترمذي في «سننه» ٤: ٦٨٨ (٢٥٥٣) ط: بشار، وأحمد في «مسنده» ٩: ٢٢٩ (٥٣١٧).

(٣) كذا في المطبوع، وفي النسخ الثلاث: «تنكشف».

(٤) من هنا إلى قوله: «رواه الدارقطني في كتاب الرؤية» منقول من رسالة السيوطي «تحفة الجلساء برؤية الله للنساء» في «الحاوي للفتاوى» ٢: ١٩٨-٢٠٢.

(٥) انظر: آكام المرجان في عجائب وغرائب الجان للشبلي ص٧٨-٨٠، (الباب الخامس والعشرون).

(٦) انظر: الإبانة للإمام الأشعري ص٥٤.

ومِمَّن قال بذلك من المتأخرين: الحافظ العلامة ابن القيِّم، ثم الجلال البُلْقِيني، كما نقله عنهما شيخنا الحافظ الجلال السيوطي، ثم قال: «وهو الأرجح بلا شك»، انتهى.

ومقتضى ما نقله عن البُلْقيني الميل إلى حصول الرؤية لمؤمني الجن أيضاً.

ثم قال: وفي النساء أقوالٌ حكاها ابن كثير في أواخر «تاريخه»:

الأول: أنهنَّ لا يَرَيْن؛ لأنهن مقصورات في الخيام، ولا يخفى ضُعْفه.

الثاني: أنهن يرين أخذاً من عمومات النُّصوص الواردة في الرؤية، وهو الظاهر بلا مِرْيةٍ.

الثالث: أنهن يرين في مثل أيام الأعياد في الدنيا عند تجلِّيه لأهل الجنة تجلِّياً عامّاً في الأيام المذكورة، كما في حديث رواه الدار قطني في «كتاب الرؤية»[١].

ثم مذهبِ أهل السنة أنه يَرى ويُرى في الدار الآخرة، ومذهب أبي الهُذَيل العَلَّاف أنه تعالى لا يَرى ولا يُرى، ويردُّه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ومذهب المعتزلة أنه يَرى ولا يُرى، وقد سبق ما يردُّه.

وذكر ابن جماعة أنه «قال بعض أشياخي: أفحشُ ما للمعتزلة مسئلتان: هذه، وقِدَم العالم، قلت: في نسبة الثانية إليهم تساهل»[٢]. أقول: ولعل وجه الأفحشية أن المعتزلي ولو دخل الجنةَ يكون محروماً من الرؤية.

---

(١) انتهى النقل من رسالة السيوطي.

(٢) درج المعالي ص٧٥.

وقالت النجَّارية: الرؤية حقٌّ، ولكن بالقلب[1]، وقالت الكرَّاميَّة: يُرى الله في الآخرة جسماً، تعالى الله عن ذلك.

- ٢١ -

فيَنْسَون النَّعيمَ إذا رأوه   فيا خُسرانَ أهلِ الاعتزالِ

بإشباع هاء الضمير للوزن. والمنادى محذوف، ونصب «خسران» بفعلٍ مقدَّرٍ تقديرُه: فيا قوم احذَرُوا خُسرانَ المعتزلة في رِبح تحقيقِ هذه المسألة، كقول الشاطبي رحمه الله تعالى: «فيا ضَيْعةَ الأعمارِ تمشي سَبَهْلَلا»[2]، وكما في التنزيل على قراءة الكِسائي: «ألا يا اسجدوا» بتخفيف اللام على أنَّه للتنبيه، واسجدوا صيغةُ أمرٍ، والمنادى محذوف أي: يا قوم.

وأما قول الشارح القدسي: «إن قوله «خسران» مبتدأ، سوَّغ الابتداءَ به كونُه موصوفاً، مقدَّراً تقديره خسرانٌ عظيمٌ»، فغير مستقيمٍ عند ذي فهم قويمٍ.

وأشار المصنِّف إلى أن سائر أنواع النعيم في جنب لقاء الله الكريم كخَرْدَلَةٍ بالنسبة إلى الكنز العظيم، وقد روى هشام بن حسَّان، عن الحسن، أنه قال: «إن الله عزَّ وجلَّ ليتجلَّى لأهل الجنة، فإذا رأوه نَسُوا نعيم الجنة».

وفي البيت إشارةٌ إلى حِرمان المعتزلة من نعمة الرؤية ولو دخلوا الجنة، وذلك بسبب إنكارهم جزاءً وِفاقاً لإصرارهم، وللحديث القدسي: «أنا عند ظنِّ عبدي بي»[3]، وذلك هو الخسران المبين.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري ص٢١٦.

(٢) هو عجز البيت الثالث والثمانين من الشاطبية، وصدره: «ولكنَّها عن قَسوةِ القلب قحطُها».
انظر: متن الشاطبية ـ حِرز الأماني ووجه التَّهاني ـ للشاطبي ص٧.

(٣) رواه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى«يريدون أن يبدلوا كلام الله» =

-٢٢-

وما إنْ فِعلُ أصلحَ ذو افتراضٍ على الهادي المقدَّسِ ذي التَّعالي

«ما» نافية، وكذا «إنْ»، وجَمَع بينهما تأكيداً. ووزنُ البيت ينقل حركةَ همزةِ «أصلح» إلى ما قبلَه مِن تنوين «فِعْل» المرفوع على أنَّه اسم «ما» وأصلح صفته[1]. وقوله: «ذا افتراضٍ» بالنصب خبرها على اللُّغة الفُصحَى[2] كقوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: ٣١]، وقوله: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾ [المجادلة: ٢].

وفي أكثر النُسَخ «ذو افتراضٍ» بالرَّفع فيُحمَلُ على اللُّغة الأخرى.

والحاصل أن مذهب أهل السنة أن الأصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى، وجمهور المعتزلة على أنه واجب، وذهب بعضهم[3] إلى وجوب رعاية المصلحة، لا وجوب الأصلح.

= ص١٨٧٩ (٧٥٠٥)، ومسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحث على ذكر الله تعالى ص١٣١٨ (٦٧٠٠).

(١) ويجوز كذلك إضافة «فعل» إلى «أصلح» إضافة المصدر إلى مفعوله، ولا حاجة فيه إلى نقل حركة الهمزة إلى ما قبله.

(٢) نصب «ذا افتراض» غير وجيه، والأولى والأصوب الرفع، لأن «ما» هنا لا تعمل لأجل «إنْ» التي بعدها، فإنها كافة لعملها، وشذّ عملها مع «إنْ» عند الجمهور، وإن كان قياساً عند المبرِّد. انظر: شرح الرضي على الكافية ٢: ١٨٥، وقد نبّه له الشيخ كنعان في «جامع اللآلي» ص١١٣.

(٣) وهم معتزلة بغداد، انظر: حاشية الخيالي ص٢١.

والفرق بين وجوب الأصلح ووجوب المصلحة، أن الأصلح يجب أن يكون في كل فرد، وأما المصلحة فربما يكون بدفع شر قليل لجلب خير كثير، فيترك لتحقيقه أصلح بعض الأفراد.

انظر: حاشية العصام على شرح العقائد ص٣٠ مع حاشيتي ولي الدين والكفوي عليها، وحاشية السيالكوتي على الخيالي ص١٢١، ١٢٢، وحاشية ملا أحمد على شرح العقائد ص١٦٠.

ورُدَّ كلامُهم أولاً: بأن الألوهيَّة تُنافي الوجوبَ المختصَّ بالعُبوديَّة، ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

وثانياً: بأن الأصلح بحسَب الظاهر أنْ يهديَ الخلقَ جمعياً، وقد قال سبحانه: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، مع قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [النحل: ٩]، فما أراد باختلاف العباد إلا إظهار عدلِه وإيثارَ فضله، وأيضاً قال تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨] مع أن الإملاء لزيادة الإثم ليس بصلاحٍ عند العقلاء، فللَّه الحجَّة البالغة، والحِكَم السابغة.

وفي تخصيص ذكرِ «الهادي» إيماءٌ إلى أنَّه لو كان وجود الأصلح أو المصلحة واجباً عليه سبحانه لَمَا كان له مِنَّـةٌ على العباد في هدايتهم إلى طريق المراد النافع لهم في المبدأ والمعاد، فقد قال تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَـٰنِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [الحجرات: ١٧]، وذلك لأن من أدى حقّاً واجباً عليه لا مِنَّـةَ له على المؤدَّى إليه. وهذا القول يُبْطِل الحمد والشكر، مع أنهما ثابتان له سبحانه.

ثم هدايتُه تعالى تارةً يُراد بها خلق الاهتداء، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]، وتارةً يُراد بها مجرَّدُ البيان والدَّلالة، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَـٰهُمْ ﴾ [فصلت: ١٧]، ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢].

والمعتمَد عند أهل السنة أنها الدلالة المطلَقة إلى البُغْية سواءٌ حصلتْ أم لم تحصُل، وعند المعتزلة هي الدَّلالة الموصِلة إلى البُغية[1].

---

(١) ما ذكره الشارح هنا من «المعتمد»، هو ما عبَّر عنه العلامة التفتازاني بـ«المشهور»، وذكر أن كلام المشايخ على عكسه، أي الهداية عندنا خلق الاهتداء، وعند المعتزلة بيان طريق الصواب. =

ثم قوله: «المقدَّس ذي التعالي» إشارةٌ إلى تنزيهه تعالى عن وجوب شيء عليه أو نسبةِ عدمِ حكمةٍ إليه.

-٢٣-

وفَرْضٌ لازمٌ تصديقُ رُسْلٍ وأمـــلاكٍ كِـــرامٍ بـــالتَّوالي

بسكون السِّين لغةٌ، واختاره ضرورةً. و«أملاكٍ كِرامٍ بالنَّوالِ» بالنُّون، وفي بعض النُّسَخ بالتاء، وسيأتي بيانهما.

فاعلم أن قوله: «فرضٌ لازمٌ» خبر مقدَّم لقوله: «تصديقُ رُسْلٍ»، وأكَّد الفرض باللُّزوم للدَّلالة على أنه فرض عينٍ لا فرضُ كفايةٍ، أو إلى أنه قطعيٌّ لا ظنيٌّ.

و«الرُّسل» جمع رسول، والمراد بهم الأنبياء جميعُهم، إذ فرضٌ علينا الإيمانُ بهم، وتصديقُهم في أخبارهم.

ولعلَّ الناظم ذهب إلى أن النبي والرسول مترادفان كما قاله بعضهم، واختاره ابن الهُمام[1]، لكنه مخالف لـما عليه جمهور العلماء الأعلام من أن الرسول أخصُّ من

= والتطبيق بينهما أن كلام المشايخ في بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أكثر استعمالات الشارع، والمشهور بين القوم هو معناه اللُّغوي أو العرفي. (انظر: شرح العقائد النسفية ـ ضمن مجموعة الحواشي البهية ـ ص١٦٠، مع حاشيتي الخيالي وملا أحمد).

(١) انظر: المسايرة لابن الهُمام ص١٩٤، وجعله قول المحققين.

وعلّق عليه ابن أبي شريف بقوله: «وكونهما بمعنى واحد، وهو الذي عزاه للمحققين، وهو يقتضي اتـحاد عدد الأنبياء والرسل، ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد في حديث أبي ذر الذي قدمناه».

والقول بالتساوي بينهما مذهب المعتزلة، انظر: شرح الأصول الـخمسة للقاضي عبد الـجبار =

النبي؛ لأنه إنسان أوحِي إليه، سواءٌ أمِر بتبليغه أم لا، والرَّسول مأمور بالتبليغ.

و«الأملاك» جمع مَلَك كأجمال وجمل، وهو عطف على «رسل»، ويجب الإيمان بوجودهم، وأنهم عبادٌ مكرمون، لا يعصُون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ولا يوصَفون بذكورةٍ ولا بأنوثة، وحقيقتهم أجسام لطيفةٌ نورانيَّةٌ، قادرة على التشكُّل بصُورٍ مختلفةٍ، وقويَّةٌ على أفعالٍ شاقَّةٍ.

ثم الأظهر أن «الكِرام» صفة للملائكة، وهو لا ينافي كون الرُّسل مكرمين أيضاً، إلا أن الملائكة وُصِفوا بهذا الوصف في الكتاب العزيز دون الأنبياء والرسل(١).

وقوله: «بالنَّوال» متعلق بـ«الكرام»، وهو بفتح النُّون بمعنى العطاء والنَّصيب، على ما في «القاموس»(٢).

والمعنى: أنهم مكرمون بأنواع العطاء، وأصناف الجزاء.

وأما قول بعض الشُّراح من أن قوله: «بالتَّوالي» متعلق بمحذوفٍ تقديرُه: جاءوا بالتوالي، وعليه فيجب الإيمان بإرسال الرُّسل متوالين أي: متتابعين، فبعيدٌ من جهة الإعراب، وكذا غريبٌ من جهة المعنى على وجه الصواب.

= ص٥٦٧-٥٦٨. وهو ظاهر كلام العلامة التفتازاني ومختاره، انظر: تهذيب المنطق والكلام ص٩٧، وشرح المقاصد ٣: ٢٦٨، وشرح العقائد ص٥٤، مع حاشية الخيالي، وملا أحمد عليه، وحاشية عبد الحكيم على الخيالي ص١٦٩ (ضمن مجموعة الحواشي البهية)، والنبراس على شرح العقائد النسفية للفرهاروي ص٧٩، قال فيه: «وهو مختار المصنف ـ أي النسفي ـ والشارح».

(١) حيث ورد في التنزيل: ﴿كِرَامًا كَٰتِبِينَ﴾ [الانفطار: ١١].

(٢) انظر: القاموس المحيط، (مادة: نول).

وبيانه أنه يقتضي حينئذٍ أنْ لا فترةَ بين الرسل، وهو مخالف لقوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [المائدة: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤] أي: واحداً بعد واحدٍ، وقوله: ﴿وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾ [البقرة: ٨٧]، وكذا يقتضي عدم إرسال نبيَّين، وهو منتفٍ بنحو موسى وهارون، وبإبراهيم ولوط؛ فالظاهر أن «التَّوالي» تصحيف «النوال»، وعلى تقدير صحته ينبغي أن يقال: إنه متعلق بقوله: «فرضٌ»، ومعناه بالتَّواتر القطعي نقلُه[1] إلينا من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، ولا يبعد أن يكون نعتاً للملائكة، والمعنى: كائنين بالتوالي والتتابع لمحافظة العباد، وكتابةِ ما يقع منهم فيما يتعلق بالمعاد.

ثم اعلم أن الله تعالى لـمّـا خلق الجنة لأوليائه، والنار لأعدائه، وليس في عقول الناس إمكان معرفة ما يجب عليهم علماً وعملاً إلا بتعليمه سبحانَه كرماً وفضلاً، ولا مناسبةَ بين ما خُلق من التُّراب وربِّ الأرباب، فاقتضتْ حكمتُه أن يُرسل رسلاً مبشِّرين ومنذرين لتحقيق السُّبُل لئلا يكون للناس على الله حجةٌ بعد الرسل، فيكونون وسائط بين الحقِّ والخلق، وأنَّهم يستفيضون الأنوار من الله سبحانه بواسطة الملائكة الروحانيين المقرَّبين، لغلبة النُّورانيَّة والرُّوحانيَّة على الأنبياء والرسل المؤيَّدين بالأسرار الصَّمَدانيَّة بالنسبة إلى سائر الأفراد الإنسانية.

ثم المعتقَد والمعتمَد أن خواصَّ البشر أفضل من خواصِّ المَلَك، وفي المسألة خلاف المعتزلة وبعض أهل السُّنَّة[2].

---

(١) وفي «ج»: «نقل».

(٢) انظر: شرح الفقه الأكبر للشارح ص٣٤١-٣٤٤.

ـ ٢٤ ـ

وختْمُ الرُّسْل بالصَّدْر المُعَلَّى　　　نبيٌّ هاشِمِيٌّ ذي جَمَالِ

«ختم الرُّسْل» مبتدأ، خبرُه «بالصَّدْر»، وهو العضو المعروف من البدن استُعير له لشرفه وتخصيصه به، لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: ١]، وصَدْر الشَّيء أيضاً: أوَّلُه، ففي التعبير به إيماء إلى أنه أوَّلُ الرُّسُل وجوداً، كما أنه آخِرهم شهوداً، على ما ورد «أوَّلُ ما خلق اللهُ نوري، أو روحي»[1]، و«كنتُ نبيًّا، وآدم بين الماء والطِّيْن»[2].

(١) قال العلامة اللَّكْنَوي في «الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة» ص٣٢ (في المجلد الخامس من مجموعة رسائل اللكنوي): «وقد اشتهر بين القصاص: أول ما خلق الله نوري، وهو حديث لم يثبت بهذا المبنى، وإن ورد غيره موافقاً له في المعنى».
وبمعناه حديث جابر ـ رضِيَ الله عنه ـ المشهور على ألسنة العامة: عن جابر رضِيَ الله عنه، قال: «قلت: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، أخبرني عن أول شيء خلقه الله قبل الأشياء، قال: يا جابر، إن الله خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره...».
قال العلامة أحمد الغماري: «هو حديث موضوع»، انظر: هامش «الأجوبة الفاضلة» ص١٢٩.
وللعلامة عبد الله الغُماري رسالة باسم «مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر»، نقل فيها عن الحافظ السيوطي أنه قال: «ليس له إسناد يعتمد عليه»، ثم قال الغُماري: «هو حديث موضوع جزماً».

(٢) قال الحافظ السخاوي في «المقاصد الحسنة» ص٣٧٧: «لم نقف عليه بهذا اللفظ»، وصرح بوضعه اللكْنَويُّ في «الآثار الموفوعة» ص٣٣، وقال عبد الله الغُماري في «مرشد الحائر» ص١٣: «لا أصل له».
وفي معناه أحاديث:
منها: حديث أبي هريرة رضِيَ الله عنه قال: قالوا: يا رسول الله متى وجبت لك النبوة؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد». رواه الترمذي في المناقب، باب في فضل النبي ﷺ ٦: ٧ (٣٦٠٩) ط: بشار، وقال: «هذا حديث غريب (وفي نسخ أخرى: حسن صحيح غريب) من حديث أبي هريرة لا نعرفه إلا من هذا الوجه». =

و«المُعلَّى» بتشديد اللام المفتوحة صفةٌ له[١]، ومعناه: المرتفعُ الشَّأنِ، عليُّ البُرهان.

و«نبيّ» وما بعدَه يجوز فيه الجرُّ بدلاً أو عطفُ بيانٍ، والرفعُ على أنه خبر مبتدأ محذوفٍ، كذا قرَّره الشرّاح، ويجوز نصبه بتقدير «أعني»، وفي بعض النسخ: «ذو جمال» بالواو فيتعيَّن رفعُه، إما على ما سبق، وإما على أن «نبيٌّ» هو الخبر، وقوله «بالصدر» ظرفٌ، أي: في المقام الأعلى والمَرام الأغلى.

ثم «النبي» مهموز باعتبار أصله، وقد قرأ نافعٌ به، والجمهور أبدلوا الهمزة ياءً وأدغموه في مثله، وهو فعيل بمعنى المخبِر أو المخبَر، فإن كلاً منهما صادق عليه. وقيل: إنه بالتشديد فعيلٌ مأخوذ من النَّبْوَة بمعنى الرِّفعة، فأصله نَبِيْوٌ، فأبدل الواو ياءً وأدغِم في مثله[٢].

= ومنها: حديث ابن عباس: أخرجه الطَّبَراني في «المعجم الكبير» ١٢: ٩٢ (١٢٥٧١).
ومنها: حديث ميسرة الفجر، أخرجه أحمد في «مسنده» ٢٧: ١٧٦ (١٦٦٢٣)، قال شعيب أرناؤوط: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح، وانظر: ٣٨: ٢٥٧ (٢٣٢١٢).

(١) أي: صفة للصدر.

(٢) في اشتقاق «النبي» مذهبان ذكرهما الشارح:
١ ـ مذهب الخليل وسيبويه: أن أصله مهموز من أنبأ عن الله، أي: أخبر. وهذا مذهب أكثر أهل اللغة. ترك همزه بالإبدال، ويجوز همزه على قلة. انظر: العين ٤: ٢١٢، كتاب سيبويه ٢: ١٧٠.
٢ ـ مذهب أبي عمرو بن العلاء وجماعة من أهل اللغة: ليس مهموز الأصل، وإنما هو من النباوة بمعنى الرفعة، وهمزه على هذا المذهب خطأ غير جائز.
والقول الصحيح هو القول الأول؛ لأنه قد ثبت عن العرب همزه، وقراءة أهل المدينة النبيء بالهمزة، وأيضاً فإن العباس بن مرداس أنشد النبي ﷺ يوم حنين:

يـا خاتم النُبَآء إنَّـك مـرسَلٌ بالحقِّ كُلُّ هُدى السَّبيلِ هُداكا

فلم ينكره عليه السلام، والبيت في «ديوانه» ص١٢٢، والخبر في «الروض الأنف» للسُّهَيلي ٤: ٢٣٠. =

و«الهاشِمي» نسبةٌ إلى هاشم، خصَّ جدّ أبيه؛ لأن قبيلته أفضل قبائل قريش.

وأما كونه ذا جمال، لأنه نبي الرحمة، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

والحاصل أنه كان موصوفاً بنعوت الكمال، مِن نعتَي الجلالِ والجمالِ، حيث كان مَظهراً لله تعالى[1]، إلا أن نعت الجمال كان غالباً عليه تخلُّقاً بأخلاق الله تعالى، حيث ورد في الحديث القدسي «سبقتْ رحمتي غضبي»[2]، وكذا كان حال إبراهيم عليه

= و«فُعَلاء» جمع فعيل صحيح اللام نحو ظريف وظرفاء، وكريم وكرماء. راجع للتفصيل: اشتقاق أسماء الله لأبي القاسم الزَّجَّاجي ص٢٩٣-٢٩٥، وشرح الرضي على الشافية ٣: ٣٥، وشرح الجارَبَردي على الشافية ص٢٥٢-٢٥٣.

وفي «شرح الجاربردي على الشافية» ص٢٥٣: «قال في الصحاح: النبأ: الخبر، ومنه النبيء بمعنى فاعل». وزاد عليه ابن جماعة: «ويجوز أيضاً أن يكون بمعنى مفعول؛ لأنه منبأ عن الله تعالى، أي: مخبَر عن لسان الملك».

وأورد عليه أن فعيلاً بمعنى مفعِل بكسر العين لم يرد، والأكثر في مثله أن يكون بمعنى مفعَل نحو «أليم» فسروه بالمؤلَم، والسميع بمعنى المسمِع شاذ. انظر: حاشية العلامة المَرْجَاني على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية ١: ١٢-١٣.

ولكن قال العلامة ابن عاشور في «التحرير والتنوير» ١: ٢٨٢ [البقرة: ١٠]: «والحق أنه كثير في الكلام البليغ، وأنَّ منْعَ القياس عليه للمولَّدين قُصِدَ منه التباعدُ عن مخالَفة القياس بدون داعٍ، لئلا يلتبس حالُ الجاهل بحال البليغ، فلا مانع من تخريج الكلام الفصيح عليه». انتهى كلامه.

قلت: وهذا كلام خبيرٍ مدقِّق.

(١) وفي المطبوع: «لكمال الله».

(٢) أخرجه البخاري في التوحيد، باب قول الله تعالى: «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ» ٤: ٤١٧ (٧٥٥٤)، ومسلم في التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى، وأنها سبقت غضبه (٦٨٦٤).

السلام حيث قال: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٣٦]، وكذا كان حال عيسى عليه السلام حيث قال: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، بخلاف حال نوح وموسى عليهما السلام حيث كانت الجلاليَّة غالبةً عليهما، ولذا قال نوح: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦]، وقال موسى: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨]، والعلماء ورثة الأنبياء، ولذا قال الصديق الأكبر لـمّا كان مَظهر الجمال حين المشاورة يوم بدر: «هم إخوانك وأقاربك، فاقْبَل منهم[1] الفِداء»، وقال الفاروق: «هم أئمة الكفر، اقتلهم»[2]، فمال عليه السلام من جملة المَقال إلى ما ظهر من آثار الجمال.

والحاصل أنه عليه السلام خاتَم الأنبياء والرسل الكِرام، لقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، ولحديث مسلم: «وخُتِم بي النبيُّون»[3]، ولحديث «لا نبيَّ بعدي»[4]، فأوَّل الرُّسُلِ والأنبياءِ آدمُ عليه السلام، فيجب الإيمان بجميعهم من غير تعيينٍ لعددهم، وإن ورد في «مسند أحمد»[5]: أن الأنبياء مئة ألف

(١) سقط «منهم» من «أ».

(٢) انظر: الخبر في تفسير الطبري ٥: ٣٨٩٥-٣٨٩٦ [الأنفال: ٦٧]، وتفسير القرطبي ٨: ٣١، [الأنفال: ٦٧].

(٣) مسلم في المساجد ومواضع الصلاة (١٠٥٤)، من حديث أبي هريرة.

(٤) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل (٣٤٥٥)، ومسلم في فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب (٦١١١).

(٥) انظر: «مسند أحمد» ٣٦: ٦١٨-٦١٩ برقم: ٢٢٢٨٨، عن أبي أمامة، عن أبي ذر رضِيَ الله عنهما الحديث، وفيه: «قلت: يا رسول الله وكم وَفَى عدَّةُ الأنبياء؟ قال: «مئة ألف وعشرون ألفاً، الرسل من ذلك ثلاث مئة وخمسة عشر جماً غفيراً». وحكم محقق النسخة أن إسناده ضعيف. =

وأربعة وعشرون ألف نبيٍّ، والرسل منهم ثلاثمـئة وثلاثة عشر.

ـ٢٥ـ

إمـامِ الأنبيـاء بـلا اخـتلافٍ وتاجِ الأصـفياءِ بـلا اخـتلالِ

اعلم أن البشر ثلاثة أقسام: كامل مكمَّل وهم الأنبياء، وكامل غير مكمَّل، وهم الأولياء، ومَن والاهم ممَّن عداهم(١).

فـ «الأصفياء» جمع صَفي، وهم الصافُون عن الكدورات النفسيَّة والموصوفون بالحالات القُدْسيَّة، والمقامات الأُنْسيَّة.

وفي البيت إشارةٌ إلى ما وقع له عليه التحيَّة والثَّناء من إمامته للأنبياء عليهم السلام في المسجد الأقصى أو في السماء، ولا يبعد أن يكون المراد به أنه مقدَّم الأنبياء في العُقبى حالَ نشر اللِّواء لقوله عليه السلام: «ما من نبيٍّ يومَئذ، آدمُ فمَن سواه، إلا تحت لوائي يومَ القيامة، ولا فخرَ» رواه الترمذي(٢)، وفي رواية له: «أنا أكرم الأوَّلين والآخِرين على الله، ولا فخر»(٣).

= والحديث ذكره التبريزي في «المشكاة» في أحوال القيامة، باب بدء الخلق وذكر الأنبياء ١٠: ٤١٦-٤١٧ برقم: ٥٧٣٧ بشرحه «المرقاة». وقال الملا علي القاري معلقاً على هذا الحديث: «العدد في هذا الحديث وإن كان مجزوماً به، لكنه ليس بمقطوع، فيجب الإيمان بالأنبياء والرسل مجملاً من غير حصر في عدد، لئلا يخرج أحد منهم ولا يدخل أحد من غيرهم فيهم».

(١) كذا في المطبوع، ووقع في النسخ الثلاث: «ولا ولا وهم من عداهم».

(٢) أخرجه الترمذي في المناقب، باب في فضل النبي ﷺ (٣٦٢٤)، وقال: «هذا حديث حسن صحيح».

(٣) انظر: الترمذي (٣٦٢٥)، وقال: «هذا حديث غريب».

وأما قول الشارح القدسي: «معناه أن نبيَّنا ﷺ مُقتَدى للأنبياء بلا اختلاف في ذلك بين الأئمة»، فليس في محلِّه كما لا يخفَى على أهله(١).

ولكون التَّاج أشرفَ أنواع الحُلِيِّ وأظهرَها، لشرفِ محلِّه، وظهورِه لأهله، خُصَّ بذكرِه(٢).

ولعل اختيار الأصفياء على الأولياء ليعُمَّ العلماءَ والشُّهداءَ وسائرَ الأتقياء.

-٢٦-

وبـاقٍ شَرْعُـه في كـلِّ وقـتٍ ... إلى يـومِ القيامـةِ وارتحـالِ

يشير إلى أن شريعته ناسخة غيرُ منسوخةٍ إلى يوم القيامة وارتحالِ الناس من العاجلة إلى الآجلة، وهذا لأنه خاتَم النبيِّين، ولا نبي بعده ليُنسَخ شرعُه بشرعِ ذلك النبيِّ، إذ لا نسخ إلا بوحيٍ إلى نبيٍّ.

وقوله: «في كلِّ وقتٍ» ردٌّ لِـما يُنسَب إلى الجهميَّة من انتهاء شريعته ﷺ، أو شيءٍ منها بنزول عيسى على نبيِّنا وعليه السلام، لِـما ورد في الصحيحين وغيرهما: «أن عيسى

(١) قال في «تحفة الأعالي» ص٥٢: «يتأمل فيه، فإنه لم يظهر للفقير وجهه».

(٢) كان حقه أن يقول: «خَصَّه بالذكر»، أو على الأقل: «خُصَّ بالذكر»، ولا يصح أن تقرأه معلوماً وتقول: «خَصَّ بذكره» لعدم ذكر المخصوص بالذكر. وأما على قراءة «خُصَّ بذكره» فالضمير في الفعل للتاج، ثم الضمير المضاف إليه أيضاً له، ويكون معناه: خُصَّ التاج بذكر التاج، ولا محصول له! اللهم إلا أن يدَّعَى أن الضمير النائب في الفعل للنبي، فيكون المعنى: خُصَّ النبي بذكر التاج، ولا يخفى بعده!

فإن قلت: فما وجهه حينئذ وكيف جرى هنا؟ قلت: لا وجه له إلا وَلَع الشارح رحمه الله بالسجع في مثل هذه المواضع! فقد ألهاه عن المعنى!

يضع الجزية»[١]، ومعناه كما قال المحقِّقون: أنه يُبطِل تقريرَ الكفار بالجزية، فلا يَقْبل منهم، لرفع السَّيف عنهم، إلا الإسلامَ لا غير.

والجواب: أن نبينا ﷺ قد بيَّن أن التقرير بالجزية ينتهي وقتُ شرعيَّته بنزول عيسى عليه السلام، وأن الحكم في شرعنا بعد نزوله عدمُ التَّقرير بها، فعمله في ذلك وغيرِه بشريعتنا لا بغيرها، كما نصَّ على ذلك العلماء كالخَطَّابي في «معالم السنن»[٢]، والنووي في «شرح مسلم»[٣]، ووردتْ فيه أحاديث ثابتة من غير نزاع، وانعقد عليه الإجماع.

فالحق أن عيسى عليه السلام عند نزوله تابعٌ لنبيِّنا ﷺ؛ لأن شريعته قد نُسِخت بشريعته، فلا يكون له بعد نزوله وحيٌ بنصب حكمٍ شرعيٍّ، بل يكون خليفةَ رسولِ الله ﷺ، وعلى ملَّتِه، كما رواه أحمد والطَّبَراني والبزَّار من حديث سَمُرة رضِيَ الله عنه مرفوعاً[٤].

وإنما قلنا: «بنصب حكمٍ شرعيٍّ»؛ لأنه قد يُوحَى إليه بغير ذلك، ممّا لا حكمَ فيه، كما ورد في آخر «صحيح مسلم» في حديث يأجوج ومأجوج، وفيه: «فبينما هم

---

(١) أخرجه البخاري في البيوع، باب قتل الخنزير (٢٢٢٢)، ومسلم في الإيمان، باب بيان نزول عيسى بن مريم حاكما بشريعة نبيِّنا محمد ﷺ (٢٨١).

(٢) لم ينص الخطابي عليه، إنما هو النووي، ولكن لِـما أن النووي بنى كلامه على قول الخطابي ظنَّ الشارح أن الخطابي أيضاً قال به. انظر: معالم السنن ٤: ١٧٤.

(٣) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٢: ١٦٣-١٦٤.

(٤) أخرجه أحمد في «مسنده» ٣٣: ٣٢٦ (٢٠١٥١)، وفيه: «ثم يجيء عيسى ابن مريم من قبل المغرب مصدقاً بمحمد، وعلى ملّته»، والطَّبَراني في «المعجم الكبير» ٧: ٢٦٧ (٦٩١٩)، ٣١٩ (٨٠٧٢).

كذلك إذ أوحى الله إلى عيسى عليه السلام: إني أخرجتُ عباداً لي لا يدانِ لأحدٍ بقتالهم، فحرّز[١] عبادي إلى الطُّوْر» الحديث[٢].

- ٢٧ -

وحقٌّ أمْرُ معراجٍ وصدقٌ ففيه نصٌّ أخبارٍ عَوالي

«حقٌّ» خبرٌ مقدَّمٌ على مبتدئه، وهو «أمرُ معراجٍ». و«صدقٌ» عطف على «حقٌّ»، أي: ثابتٌ أمره، وصادقٌ خبرُه، ومطابِقٌ وقوعه. و«فيه» بالإشباع لغةٌ وقراءةٌ لا ضرورةٌ، وضميرُه راجع إلى «أمر المعراج»، و«أخبار» جمع خبر. و«عوالي» جمع عالي، صفته، ويجوز جمع فاعِلٍ على فواعل في بعض مسائل، منها: أن يكون صفة لمذكر غير عاقل[٣]، كذا قاله شارح، ولا يبعد أن يكون جمع عاليةٍ، والمعنيُّ بها أحاديث مشتهرة كادت أن تكون متواترة.

أمّا الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى فثبوته بالكتاب، ولذا يكفُر منكِره، وأما المعراج إلى السماء، فقد قالوا: إن منكره مبتدِع لا كافرٌ.

وأطلق الناظم أمرَ المعراج ليشمُله يقظةً ومناماً، والصحيح أنه كان يقظةً ببدنه وروحه، لا بمجرَّد روحِه، مع أنه عُرِج به مراتٍ متعددةً، وبهذا يُجمَع بين روايات مختلفة.

---

(١) وفي «ج»: «فأحرز».

(٢) أخرجه مسلم في الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال (٧٢٦٧).

(٣) قال ابن الحاجب في «شرح المفصل» ١: ٥٤٥ «ويجوز في «فاعل» إذا كان لما لا يعقل أن يجمع على «فواعل» قياساً مطَّرداً، وذلك نحو جِمال بوازل، وأيام مواضٍ». انظر: شرح الرضي على الشافية ٢: ١٥٨، وشرح الجارَبَردي على الشافية ص١٤٣.

وقال ابن جماعة: «المذاهب الممكنة في المسألة خمسة أشياء:

١ ـ إثباتهما، أي: إثبات الروحاني والجسماني، وهو مذهب أهل السنة.

٢ ـ وإنكارهما، يعني به مذهب المعتزلة.

٣ـ وإثبات الجسماني فقط، وفيه أنه غريب وعجيب.

٤ ـ وإثبات الروحاني فقط، أي: يقظةً ومناماً، وقد قال به بعضهم.

٥ ـ والوقف عن كيفيته مع اعتقاد حقِّيَّته»(١).

وفي بعض الشروح زاد هنا بيتاً وهو قوله:

ـ ٢٨ ـ

ومرجوٌّ شَفاعةُ أهلِ خيرٍ لأصحابِ الكبائر كالجِبالِ

والمراد بأهل الخيرِ الأنبياءُ، لقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»(٢).

ـ ٢٩ ـ

وإنَّ الأنبياءَ لَفي أمانٍ عن العِصيانِ عمداً وانعزالِ

«العصيان» مخالَفة الأمر قصداً، بخلاف الزَّلَّة؛ فإنها مخالَفة الأمر سهواً، فالأنبياء

---

(١) انظر: درج المعالي ص٩٠، عدَّ فيه المذاهب الخمسة فقط، والشارح مزج كلامه بالشرح والتفسير.

(٢) تكرر البيت في جميع نسخ الكتاب، وسيأتي بالرقم ٥٨، والشارح شرحه وتكلم فيه هناك، وسيأتي تخريج الحديث في ذلك الموضع.

عليهم السلام معصومون عن أنواع الكفر مطلقاً، قبلَ البعثة وبعدَها بالإجماع، وكذا عن سائر الكبائر عمداً باتِّفاق العلماء المعتبرين، ومحلُّه بعد البعثة كما يشير إليه تعبيره بـ«الأنبياء»؛ وأما سهواً فجُوِّز وقوعُها منهم عند الأكثرين، كما في «شرح العقائد»(١)، وأما الصغائر فما كان منها دالاً على الخِسَّة كسَرِقة لقمةٍ فلا خلاف في عصمتهم منه مطلقاً، وما لا يدل على ذلك فالمختار لجمهور أهل السنة عصمتهم عن عمده(٢)، وأما سهوه فنقل ابن جماعة أن المعصية ضدُّ الطَّاعة، وأن الأنبياء معصومون من الكبائر والصغائر عمداً وسهواً خلافاً للحنفيَّة في سهو الصغائر(٣). انتهى. وهو مخالِف لما حكى التَّفتازانيُّ فيه الاتِّفاق.

وأما قول الشارح القدسي: «لعلَّ مرادَه اتِّفاقُ الحنفيَّة»، فغير صحيح، لِما بيَّنه في «شرح العقائد» أنه أراد به الإجماع.

ولعلَّ مراده إجماع المتقدِّمين أو جمهورهم، فلا ينافيه المنقولُ عن الأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني وأبي الفتح الشهرستاني والقاضي عِياض: أنهم معصومون عن الكبائر والصغائر عمداً وسهواً، واختاره السُّبْكيُّ(٤).

ولا يبعد أن يقال: المراد بالاتِّفاق هو التجويز، ومَورِد الاختلافِ الوقوعُ، والله أعلم، هذا.

---

(١) انظر: شرح العقائد النسفية ص٢٢٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، وزاد بعده: «لكن المحققين اشترطوا أن ينبَّهوا عليه فينتبهوا عنه».

(٣) انظر: درج المعالي ص٩١. وفيه: «للماتريدية» بدل «للحنفية».

(٤) انظر: السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور للسُّبْكي تاج الدين ص٥٨، قال فيه: «وأنا أقول: هم معصومون عن الكبائر والصغائر...، وهذا ما اختاره الأستاذ أبو إسحاق، والإمام أبو الفتح الشهرستاني، والقاضي عياض، وأبي رحمهم الله».

ويقال في الأنبياء: معصومون، وفي الأولياء: محفوظون، لفرقٍ دقيقٍ بينهما ليس هنا محلّ بسطِه[(١)].

ثم قوله: «وانعزال» عطف على قوله: «العصيان»، والمعنى: أن الأنبياء لفي أمانٍ من العَزل عن مرتبة النّبوَّة والرِّسالة، وحكى شارحُ «الطوالع» فيه إجماعَ الأئمة[(٢)].

وهذا بخلاف حال الأولياء، فإنه قد يُسلَب منهم الولاية كما يُسلَب الإيمان من المؤمن في الخاتمة، نسأل الله العافية.

ويؤيِّده أنه سُئل الجُنيد: هل يزني العارف بالله؟ فقال: وكان أمرُ الله قدَراً مقدوراً.

لكن ذكر بعضُهم أن من رجع إنما رجع من الطريق، لا مَن وصل إلى الفريق، كما قال شيخ مشايخنا أبو الحسن البَكْري[(٣)]: الإيمان إذا دخل القلبَ أَمِن من السَّلْب[(٤)].

---

(١) قال في «تحفة الأعالي» ص٥٥-٥٦: «وهو أن العصمة أرقى من الحفظ؛ إذ هي عدم خلق الذنب في الشخص، بخلاف الحفظ، فإنه خلق الذنب فيه، لكن حفظه الله من ارتكابه، وشتان ما بين درجة الأنبياء ورتبة الأولياء، فلذلك عصم الله الأنبياء، وحفظ الأولياء».
قال العلامة الصَّفَاقُسي في «تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد» ص١٠٥: «وقال بعضهم: العصمة المنع من الذنب مع عدم جواز الوقوع، وهي للأنبياء والملائكة عليهم الصّلاة والسلام، وأما الحفظ فهو المنع من الذنب مع جواز الوقوع.
ومن هنا تعرف الفرق بين العصمة والحفظ ـ وهو للأولياء ـ، فالأنبياء معصومون، والأولياء محفوظون».

(٢) انظر: مطالع الأنظار على طوالع الأنوار للأصفهاني ص٤٣٠-٤٣١، ولم يذكر فيه ما نقله الشارح! فلينظر.

(٣) هو العلامة محمد بن محمد بن عبد الرحمن أبو الحسن البكري الصديقي (٨٩٩-٩٥٢هـ).
انظر: شذرات الذهب لابن العماد ١٠: ٤١٩-٤٢١، واسمه فيه «علي»، والأعلام ٧: ٥٧.

(٤) وفي «ب»: «أمن السلب» بدون «من».

ويُشير إليه قولُه تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ويؤيِّده حديث هِرَقْل: «وكذلك الإيمان حين تخلط بشاشته القلوب لا يُسخَط أبداً»، رواه البخاري[١].

ـ ٣٠ ـ

ومـا كانـتْ نبيّـاً قـطُّ أنثَـى ... ولا عبدٌ وشَخْصٌ ذو افتعـالِ

أي: ذو فعلٍ قبيحٍ، وأراد بـ«الافتعال» السحرَ والكَذِبَ، كما يُؤْذِن به الصيغةُ.

قال ابن جماعة: «مذهب أهل التحقيق أن الذكورة[٢] شرطٌ للنبوَّة خلافاً للأشعريِّ، ثم القرطبيِّ.

ومن الشرائط أيضاً الحريَّة؛ لأن الرِّقِّيَّة أثر الكفر، وعدم الكِذب، لعدم الوثوق بقوله».

ثم قال: «وقع الاختلاف في وقوع نبوَّة أربع نِسوةٍ: مريم وآسية وسارَة وهاجَر»[٣].

وزاد العلامة المتقن السراج ابنُ المُلَقِّن في شرحه لـ«عُمْدة الأحكام»[٤]: حواءَ وأمَّ موسى عليه السلام[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي (٧).

(٢) كذا في «ب»، وفي «أ» و«ج»: الذكورية.

(٣) درج المعالي ص٩٤-٩٩، راجع تعليقات الشيخ مجدي، ففيها فوائد.

(٤) اسم الكتاب: «الإعلام بفوائد عمدة الأحكام» وهو مطبوع، ولم أجد فيه قوله هذا.

(٥) في طرّة «أ»: واسمها «يُوحانِذ».

ثم مما يؤكِّد شرطَ الحريَّة أن الرقيَّة وصفُ نَقْصٍ، ويَستنكف الناسُ لها أن يقتدوا به.

-٣١-

وذو القَــرنَيْنِ لَم يُعــرَف نبيّــاً كذا لُقْمانُ فاحْذَرْ عـن جِـدالِ

أي: مجادَلة إلا بالتي هي أحسنُ، وهو أن ظاهر الأدلة يشير إلى نفي النُّبوَّة عن الأنثَى وعن ذي القرنين، ولقمان ونحوهما كتُبَّع[1]، فإنه عليه السلام قال: «لا أدري أنه نبيٌّ أم مَلِكٌ»[2]، وكالخِضْر، فإنه قيل: نبيٌّ، وقيل: وليٌّ، وقيل: رسولٌ، على ما في «التَّمهيد»، فلا ينبغي لأحدٍ أن يقطَع بنفيٍ أو إثباتٍ، فإن اعتقاد نبوَّة من ليس بنبيٍّ كفرٌ، كاعتقاد نفي نبوةِ نبيٍّ من الأنبياء.

---

(١) كذا في «ب»، وفي «أ» و«ج»: «كيوشع».

(٢) أخرج الحاكم في «المستدرك» ٢: ١٧ (٢١٧٤)، عن أبي هريرة رضِيَ الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أدري أتُبَّع لعيناً كان أم لا، وما أدري ذو القرنين نبيًّا كان أم لا، وما أدري الحدود كفارات لأهلها أم لا»، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرِّجاه»، ووافقه الذهبي.

وأخرج الشاشي في «مسنده» ٢: ٩٦ برقم: ٦٢٠، عن أبي الطفيل، قال: قال علي بن أبي طالب: سلوني فإنكم لا تسألون بعدي مثلي، قال: فقال ابن الكوا فقال: «.... فما ذو القرنين نبي أو ملك؟ قال: ليس بملك ولا نبي، ولكن عبد الله صالحاً، أحب الله وأحبه، وناصح الله فنصحه، ضرب على قرنه الأيمن فمات فبعثه الله، وضرب على قرنه الأيسر فمات، وفيكم مثله، أو قال: مثله».

وقال محقق الكتاب في تخريجه: «أخرجه الحاكم، وفيه بعض الاختصار، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه».

قال ابن جماعة: «اختُلف في نبوّة الإسكندر، فقيل: ليس بنبيٍّ، بل مَلِكٌ مؤمِنٌ عادلٌ، وهو الحق، وقال مقاتِلٌ: هو نبيٌّ، ويؤيِّده ما في سورة الكهف بحَسَب الظاهر، ووافقه الضَّحَّاك».

قال: «واختُلف في لقمانَ، فقيل: نبيٌّ، وقيل: لا، بل هو وليٌّ، وهو الحق».

قال: «والإسكندر اثنان، روميٌّ وهو صاحب الخِضر، ويونانيٌّ وهو صاحب أرسطو، ومحل النِّزاع هو الأوَّل».

قال: «ولقمان تَلْمذ لألف نبيٍّ».

ونُقل عن المفسِّرين ـ منهم مجاهد ـ أنهم قالوا: «مَلَك الدُّنيا شرقاً وغرباً مؤمنان: سليمان وذو القرنين، وكافران: بُخْتُنَصَّرَ والنُّمْرُود بن كنعان»(١)، انتهى.

قال القرطبي: «وسيَمْلِكها من هذه الأمة خامسٌ، وهو المَهْدِيُّ»(٢).

وقيل: سُمِّي الإسكندرُ ذا القَرنين؛ لأنه بلغ مغرِب الشمسِ ومَطْلِعَها، كما قاله الزُّهْري، واختاره البَغَويُّ(٣)، وقيل: عمره ألفٌ وستُّمئة، وقيل: ألفان، كما رُوي أن قُسَّ بنَ سَاعدة لـمّـا خطَب بسوق عُكاظٍ، قال في خطبته: «يا معشر إيادِ بنِ الصَّعْب، ذو القرنين ملَك الخافقَين، وأذلَّ الثَّقَلينِ، وعُمِّرَ ألفين، ثم كان ذلك كلَحْظَةِ العين».

والأكثرون على أن ذا القرنين كان في زمن إبراهيم عليه السلام، وهو صاحب

---

(١) درج المعالي ص٩٩-١٠٢، بتغيير يسير.

(٢) تفسير القرطبي ١١: ٣٣ [الكهف: ٨٣].

(٣) انظر: تفسير البغوي ٣: ١٤٨ [الكهف: ٨٣]، وليس فيه ما يدلّ على أن البغوي اختاره، سوى أنه قال حين ذكر قول الزهري: «قال الزهري»، وذكر باقي الأقوال بـ«قيل».

الخضر حين طلب عينَ الحياة، فوجدها الخضر، ولم يجدها هو، وقيل: كان في الفترة بين عيسى ونبيِّنا عليهما السلام، وبه جزم عبد الحقِّ في «تفسيره»[(١)]، وأغرب بعضهم فجمع بين القولَين بأنه عُمِّر طويلاً حتى أدرك زمن الفَترة.

-٣٢-

وعيسى سوف يأتي ثُمَّ يُتْـوِي ... لِـدجَّالٍ شـقيٍّ ذِي خَبـالِ

«التَّوَى» بالـمثنَّاة والقصر: هلاكُ الـمال في الأصل، يقال: تَوِي المالُ بالكسر يَتْوَى، أي: هلَك، ثم استُعمل في مطلَق الهلاك كما هنا، والإتواء: الإهلاك[(٢)] يعني: وسوف يأتي عيسى ثم يُهلِك الدَّجَّالَ بأن يقتلَه، والأظهر أنه من باب التنازع فقوله:

---

(١) أكبر الظن أنه يقصد به ابن عطية الأندلسي، واسمه عبد الحق بن غالب، ولم يتعرض في تفسيره لزمن ذي القرنين، ولكنه جزم بأنه الإسكندر الملك اليوناني المقدوني. انظر: المحرر الوجيز لابن عطية ٣: ٥٣٨.

(٢) ضبطه الشيخ محمد أحمد كنعان بالتاء المثناة الفوقية الساكنة من باب «توى يتوِي»، وذكر له من القاموس المحيط قال: «جاء توًّا إذا جاء قاصداً، لم يعرّجه شيء، فإن أقام ببعض الطريق فليس بتوٍّ. ومعنى البيت أن عيسى عليه السلام سيقصد فَوْرَ نزوله من دون توقف لقتل الدجال المفسد في الأرض». انظر: جامع اللآلي ص٢٦٤.

قلت: هذا معنى لا بأس به، ولكني لم أجد في المعاجم من اشتق له فعلاً، هذا واحد. والثاني: أنه لايظهر له كبير فائدة مع قوله: «يأتي ثم». ولعل الأرجح هو أن يكون من باب الإفعال بمعنى الإهلاك، ويكون «لدجال» متعلقاً بـ«يأتي» ولا يكون من باب التنازع، والمعنى حينئذ: وعيسى سوف يأتي لدجال ـ أي لإهلاكه ـ ويُتويه ـ أي يهلك الدجالَ ـ ويكون ضميره المنصوب محذوفاً. كما قرره القره باغي، وسيأتي كلامه في الهامش الآتي.

«لدجَّالٍ» متعلِّقٌ بـ«يأتي»[(١)] وخبره يتوى[(٢)].

و«الخَبال» بفتح المعجمة: الفساد.

قال ابن جماعة: «يشير إلى خروج الدَّجَّال، ونزولِ عيسى، وقتْلِه له؛ والإيمانُ بكلِّ ذلك واجبٌ»[(٣)]. انتهى.

وإنما ينزِل[(٤)] عيسى حين يحاصِر[(٥)] الدجَّال في قلعة القُدْس المَهديّ وأتباعه، فينزِل عيسى عليه السلام من السماء على المَنارة الشرقيَّة في مسجد الشام، ويأتي القُدْسَ فيقتُلُه بحِرْبةٍ في يده، وهو بمجرَّد رؤية عيسى يذوب كما يذوب المِلْح في الماء.

وقد ثبت هذه الأخبار والآثار عن سيِّد الأخيار فيجب الإيمان بها.

وفي «فوائد الأخبار» لأبي بكر الإسكاف مُسنَداً إلى مالك بن أنسٍ، عن محمد ابنِ المنكدِر، عن جابرٍ رضِيَ الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من كذَّب بالدَّجَّال فقد كفَر، ومن كذَّب بالمَهديِّ فقد كفر»، نقله الشارح القدسي.

---

(١) كذا في النسخ الخطية، وفي المطبوع زيادة: «أو يتوي». قال القره باغي في شرحه على «البدء» ورقة: ٢١: «قوله: لدجال يتعلق بقوله «يأتي»، أي: لإهلاكه، وهو في التقدير مقدم على قوله «ثم يتوي» معلوم من الإتواء، وهو الإهلاك، أي: يتويه بتقدير ضمير المفعول الراجع إلى دجال المقدم رتبة، وليس هذا من باب التنازع كما قيل؛ لوجود اللام في لدجال، ولا يجوز أيضاً من التوى؛ لأنه يوهم هلاك عيسى عليه السلام لأجل الدجال ظاهراً».

(٢) وفي «ب»: «وضميره ليتوي»، وكلاهما غير واضح المعنى!

(٣) درج المعالي ص١٠٢.

(٤) كذا في «ب»، وفي «أ»: «نزول»، وفي «ج»: «نزل».

(٥) كذا في المطبوع، وفي النسخ الثلاث: «حاصر».

ـ ٣٣ ـ

كَرامــاتُ الــوَلِيِّ بِــدَارِ دُنْيَــا لَهَــا كَــوْنٌ فَهُــمْ أَهْــلُ النَّــوَالِ

قوله: «لـها كونٌ» أي: تحقُّقٌ وثُبوتٌ. وقوله: «فَهُمْ» أي: الأولياء؛ لأن الـمراد بـ«الوليِّ» الجنسُ. وقوله: «أهل النَّوال» أي: أهل العطاء والإفضال، ولو قال: «أهل الوِصال» لكان أولى لئلا يقع في الإيطاء بناءً على صحة النَّوال فيما تقدَّم[(١)].

ثم «الكَرامات» جمع الكَرامة، وهي أمر خارِقٌ للعادة، مقرونٌ بالمعرفة والطاعة، خالٍ عن دعوى النبوّة، وبه فارَق المعجزةَ.

و«الولي»: هو العارف بالله حسَبَ ما يمكن من معرفة الذَّات والصِّفات، المواظِبُ على الطاعات، المجتنِبُ عن السيئات، المعرِضُ عن الانهماك في اللَّذَّات والشهوات، المُدْبِرُ عن الدنيا، المُقبِلُ على العقبى، المديم على ذكر المَولَى.

وفي المسألة خلاف المعتزلة في منعهم جوازَها مطلقاً[(٢)]، معلِّلين بأن في جوازها

---

(١) الإيطاء: هو إعادة كلمة الروي ـ وهي الكلمة الأخيرة في القافية ـ بلفظها ومعناها. وقد قيده ابن الحاجب وآخرون بما قبل سبعة أبيات، وأطلقه آخرون. انظر: نهاية الراغب في شرح عروض ابن الحاجب للأسنوي ص٣٦٤، الكافي في علمي العروض والقوافي للقنائي ص١٤٣-١٤٤، المختصر الشافي على متن الكافي للدمنهوري ص: ٤٥.
وقد سبق كلمة النوال ـ على اختلاف النسخ بينها وبين «التوالي» ـ في البيت ٢٣، فالشارح رحمه الله أخذ بقول المطلقين.

(٢) انظر: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص١٨٤-١٨٥، والإرشاد للجويني ص٣١٦.
منع جواز الكرامة مطلقاً مذهب أبي علي وأبي هاشم وأتباعهما. وذهب أبو بكر بن الإخشاد إلى جوازها من جهة العقل، وزعم أن السمع منع ذلك. وذهب أبو الحسين البصري إلى جوازها عقلاً، وأنه لا مانع يمنع من ذلك لا عقلاً ولا سمعاً، كما هو مذهب أهل السنة. وهو مختار ركن ابن الملاحمي، وتقي الدين النجراني. =

وقوعُ الاشتباه بين المعجزة وغيرها، وخلافُ الأستاذِ أبي إسحاق الإسفراييني في بعضها، حيث قال: كل ما جاز تقديره معجزةً لنبيٍّ، لا يجوز ظهورُ مثله كرامةً لوليٍّ(١).

= انظر: الفائق في أصول الدين لركن الدين ابن الملاحمي ص٣١٧-٣١٩، والكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء لتقي الدين النجراني ص٣٥٤.

(١) هذا هو القول الأقرب في بيان مذهب الأستاذ أبي إسحاق، وقد ذكر كثير من العلماء أن مذهبه هو مذهب المعتزلة، أو قريب منه، منهم: الجويني في «الإرشاد» ص٣١٦، والبيضاويّ في «طوالع الأنوار» ص٢١٩، والأصفهاني في «مطالع الأنظار» ص٤٣٧، والرازي في «الأربعين» ٢: ١٩٩، والعضد في «المواقف» والسيد في شرحه ٨: ٢٨٨، والتفتازاني في «شرح المقاصد» ٣: ٣٢٧، والملا عصام في حاشيته على شرح العقائد (ضمن مجموعة الحواشي البهية) ص٢٣٥.

وذكر العلامة السُّبْكي في «طبقات الشافعية الكبرى» ٢: ٣١٥ (ترجمة أبي تراب عسكر بن الحصين النخشبي) أن نسبة إنكار الكرامة إليه على الإطلاق كذب عليه، أن الذي في مصنفاته أن الكرامات لا تبلغ مبلغ خرق العادة، ونقل عنه أنه قال: «وإنما مبالغ الكرامات إجابة دعوة، أو موافاة ماء في بادية في غير موقع المياه، أو مضاهي ذلك، مما ينحط عن خرق العادة». ثم علق عليه ـ أي: السبكي ـ بقوله: «ثم مع هذا قال إمام الحرمين وغيره من أئمتنا: هذا المذهب متروك».

ومثله في «شرح جمع الجوامع» للجلال المحلي ٢: ٦٤٦-٦٤٧.

وقال الزركشي في «تشنيف المسامع» ٢: ٣٢٨-٣٢٩: «والمنكرون لها كلها المعتزلة.... ثم القائلون بالكرامات اختلفوا هل تعمُّ سائر الخوارق أم يختص ذلك بما لم يظهر معجزة لنبي؟

فالجمهور على التعميم، وذهب بعض أصحابنا إلى أن كل ما وقع معجزة لنبي لا يصح أن يقع كرامة لولي كإحياء الموتى وقلب العصا حيةً وفلق البحر ونحوه، وهذا هو مذهب الأستاذ أبي إسحاق، وبه يظهر غلط الإمام فخر الدين وغيره ممن نقل عنه إنكارها على الإطلاق كالمعتزلة، والذي رأيته في كتبه التصريح بإثباتها إلا أنها لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة للفرق بينها وبين المعجزة.

قال ـ أبو إسحاق ـ: وكل ما كان تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور مثله كرامة لولي. =

وأجيب بأن المعجزة شرطها دعوى النبوَّة، بخلاف الكَرامة حيث يُقِرُّ صاحبُها بالمتابَعة؛ فإن الولي يخرج بدَعوى النبوَّة عن الإسلام، فضلاً عن الوِلاية، وبهذا تبيَّن أن كل كرامةٍ لوليٍّ، تكون معجزةً لمتبوعه من نبيٍّ.

-٣٤-

ولم يَفْضُلْ وَلِيٌّ قطُّ دَهْرًا نَبيًّا أو رَسُولاً في انتحالِ

قوله: «ولم يفضل» بضمِّ الضاد أي: لم يَزِدْ فضلُ وليٍّ أبداً في جميع الأزمنة السابقة واللاحقة على فضيلةِ نبيٍّ أو رسولٍ، في انتساب ملَّة من مِلَل أهل الإسلام.

وكان الأولى تقديم «رسولاً» على «نبيًّا» كما لا يخفى، ليكون «أو» بمعنى «بل» للتَّرقِّي[1]، وإن كان أريدَ بهذا التَّنويع؛ وذلك لأن الولي تابعٌ للنبيِّ، ولا يكون

= قال: وإنما مبالغ الكرامات إجابة دعوة أو موافاة ماء في بادية في غير موضع المياه، ونحو ذلك مما لا ينحط (كذا في المطبوع، ومقتضى السياق أن يكون «ينحط» بدون «لا»، وقد سبق بنا مثل هذه العبارة عن العلامة السبكي قبل سطور) عن خرق العادات. وهذا حكاه عنه إمام الحرمين والآمدي في «أبكار الأفكار». وهذا هو عين ما نقله المصنف عن القُشَيري، فقال في «الرسالة»: إن كثيراً من المقدورات يعلم اليوم قطعاً أنه لا يجوز أن تظهر كرامة لولي، لضرورة أو لشبه ضرورة، يعم ذلك منها حصول إنسان لا من أبوين وقلب جماد بهيمة، وأمثال هذا يكثر». انتهى كلام الزركشي بطوله.

(١) هذا بناء على المذهب المشهور من الفرق بين النبي والرسول، أن الأول أعم من الثاني وبسطه: أن الناظم رحمه الله قد قدم النبي ـ وهو الأعم ـ، وذكر أن الولي لم يفضل نبياً، وهذا يقتضي ان لا يكون وليٌّ أفضل من رسول أيضاً؛ لأن الرسول أخص من النبي، ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص، فلا يبقى حينئذ حاجة إلى ذكر الرسول. ولكن لو قدم الرسول على النبي، وقال: «ولم يفضل ولي رسولاً» فلا يستلزم أن لا يكون الولي أفضل من النبي، لأن الرسول أخص من النبي، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، ثم قال: «أو نبي» لكان له وجه، ولكان «أو» بمعنى الإضراب كـ«بل». =

التابع بأعلى مرتبةً من المتبوع، ولأن النبيَّ معصومٌ مأمونُ العاقبة، والوليُّ يجب أن يكون خائفاً من الخاتمة(١)، ولأن النبي مكرَّمٌ بالوحي ومشاهَدة الملائكة الكرام، والرسولَ مأمورٌ بتبليغ الأحكامِ وإرشادِ الأنام، بعد اتِّصافه بكمالات الوليِّ في المَقامات الفِخام؛ فما نُقل عن بعض الكَرَّاميَّة من جواز كون الوليِّ أفضلَ من النبيِّ كفرٌ وضلالةٌ.

وعبارة النَّسفيِّ في «عقائده»(٢): «ولا يبلغ وليٌّ درجةَ الأنبياء» أولى من عبارة الناظم؛ لإفادتها نفيَ المساواة أيضاً، فلو قال: «ولم يبلغ» بدلَ «ولم يفضُل» لَبلَغَ المَرامَ وفَضَلَ الكرام.

ومن الأدلة الواضحة في هذا المقام قولُه عليه السَّلام: «ما طلعت الشمس ولا غَربَتْ على أحدٍ بعدَ النبينَ، أفضلَ من أبي بكرٍ»(٣)، فإنه صرَّح عليه السلام بأن النبيين أفضل من أبي بكر، وهو أفضل من غيرهم، فيكون أفضلَ من كلِّ وليٍّ؛ إذ من المعلوم أن أولياء هذه الأمة أفضل من أولياء الأمَم السابقة؛ لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية، فإذا كان مَن هو دون النبيين أفضلَ من جنس الولي، فالنَّبييون أفضل من الأولياء، بل صرَّح النَّسفيُّ في «عُمدته»(٤): أن نبيَّاً واحداً أفضل من جميع الأولياء.

= ولكن هذا إنما يصح على مذهب الكوفيين، وأما البصريون فيشترطون تكرار العامل لمجيء «أو» للإضراب.

(١) كذا في المطبوع، وفي النسخ الثلاث: «عن العاقبة».

(٢) شرح العقائد النسفية ص٢٤٥.

(٣) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» ٣: ٣٢٥ ترجمة عطاء بن أبي رباح، وقال: «غريب من حديث عطاء».

(٤) لم أجده في «الاعتماد شرح العمدة»، إنما فيه: أن الولي لا يبلغ درجة الأنبياء. انظر: الاعتماد شرح العمدة ص٤٥٦-٤٥٧.

-٣٥-

وللصِّــدِّيقِ رُجْحــانٌ جَــلِيٌّ   على الأصحابِ مِن غيرِ احتمالِ

قال ابن جماعة: «الحقّ أن أفضل الصَّحابة هو أبو بكر رضِيَ الله عنه، وهو الخليفة بعدَه بالحق»[١]. انتهى. لأنه عليه السلام جعله خليفةً في قيام الصلاة التي هي عُمْدة أحكام الإسلام.

ولُقِّب أبو بكر بالصِّدِّيق لتصديقه النبيَّ ﷺ في النُّبوّة من غير تَلَعْثُم، وفي المعراج بلا تردُّدٍ، وفي «الرِّياض» للمحبِّ الطبريِّ أن النبي ﷺ هو الذي لقَّبه بالصِّدِّيق[٢].

و«الرجحان»: الفضل في الرُّتْبة. و«الجليّ»: هو الأمر الظاهر. و«الاحتمال»: الشك، والتردُّد، والتَّجويز.

فالمعنى: إن لأبي بكر الصدِّيق ترجيحاً ظاهراً وتفضيلاً باهراً على سائر الصَّحابة، من غير احتمال تجويز خلافه، ولا شكّ وتردُّد[٣] في صحَّة خلافته.

وفي المسألة خلاف الشِّيعة وكثيرٍ من المعتزلة، حيث قالوا بتفضيل عليٍّ على سائر الصَّحابة رضِيَ الله عنهم أجمعين.

-٣٦-

وللفَاروقِ رُجحانٌ وفضلٌ   على عُثمانَ ذي النُّورَينِ عالِي

«الفاروق»: هو عمر رضِيَ الله عنه، لُقِّب به لِفَرْقه بين الحقِّ والباطل. وفي

---

(١) درج المعالي ص١١٥-١١٦.

(٢) انظر: الرياض النضرة في مناقب العشرة للمحب الطبري ١: ٦٨-٦٩.

(٣) وفي «ب» و«ج»: «ولا شك ولا تردد».

تهذيب النَّوَويِّ ورياضِ المُحِبِّ الطَّبري أنه عليه السلام لقَّبه بذلك[١].

وإنما[٢] وصف عثمانَ بـ«ذي النُّورين»؛ لأن النبي ﷺ زوَّجه ابنته رُقَيَّة، ولـمّـا ماتتْ زوَّجه أمَّ كُلْثُوم.

وقوله: «عالي» أي: عاليَ القدر والمرتبة بالنِّسبة إلى سائر الصَّحابة، على ما عليه جمهور أهل السنة؛ فإن بعضهم ذهبوا إلى تفضيل عليٍّ على عثمانَ رضِيَ الله عنهما.

ـ ٣٧ ـ

وذُو النُّورَينِ[٣] حقّـاً كـان خَـيْراً مِــن الكَـرَّار في صـفِّ القِتــالِ

قوله: «حقًّا» يحتمل أن يكون قَسَماً، وأن يكون مصدراً لفعلٍ مقدَّرٍ، أي: حقَّ حقّاً، يعني ثبت ثبوتاً كونُه أفضلَ من عليٍّ الموصوفِ بالحَيدر الكرَّار في صفِّ القتال، الذي لم يقع له نعت الفِرار، لا بالاختيار، ولا بالاضطرار، وذلك لثبوت قلبه في مقام القرار.

ـ ٣٨ ـ

وللكَـرَّار فَضْـلٌ بعـدَ هـذا عـلى الأغيـارِ طُـرًّا لا تُبـالِي

أي: على غير المذكورين من الصَّحابة الكبار جميعاً، لا تُبالِ ولا تكترثْ[٤] بغير هذا القول من أقوال الأغيار.

---

(١) انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٢: ١٠-١١ (٤٣٨)، والرياض النضرة للمحب الطبري ١: ٢٣٥.

(٢) كذا في «ب»، وفي «أ» و«ج»: «وأمّا».

(٣) كذا في المطبوع، وفي النسخ الثلاث: «ذي النورين».

(٤) كذا في المطبوع، وفي النسخ الثلاث: «لا تبال أي ولا تكترث».

ولـمّـا سُئل أبو الطُّفَيل: أعليٌّ أفضلُ أم مُعاوية؟ فقال: «ألا يرضَى معاوية أن يكون مساوياً لعليٍّ، حتى يطمَع في أن يكون أفضل منه».

وقوله: «بعدَ هذا» أي: بـعد ما ذكر من تفضيل الثلاثة عليه، أو بـعدَ ذكر ذي النُّورين، وعلى هذين التقديرين فذكْره تأكيدٌ للعلم به، أو للإشارة إلى الردِّ على القائلين بتفضيل عليٍّ على الثلاثة، أو على القائلين بتفضيله على عثمان فقط، أو بالوقف عن المفاضَلة بينهما.

واختُلف في أوّل مَن آمن من الصحابة، فقيل: علي، لقوله:

سـبقتُكمُ إلى الإسـلام طُـرًّا ... غلاماً مـا بلغـتُ أوانَ حُلمـي[1]

وهذا دليل لأصحابنا أن إسلام الصَّبيِّ صحيحٌ، خلافاً للشَّافعي، وقد ثبت أنه عليه السلام دعا علياً إلى الإسلام، وهو ابن سبع سنين.

وقيل: أبو بكر. وقيل: خديجة. وقيل: زيد.

وجُمع بأن أوّل مَن أسلم من الرجال أبو بكر، ومن الصِبيان عليٌّ، ومن النِّساء خديجةُ، ومن المَوالي زيدٌ.

ثم قيل: العبرة بإيمان أبي بكر؛ إذ لا مرتبة للصبيِّ والمرأة والعتيق عند الناس.

ويُعلَم من تفضيل كلٍّ من الأربعة على مَن بعدَه على الترتيب المذكور تفضيلُه على سائر الصَّحابة، لانعقاد الإجماع على أفضلية الأربعة على سائر الصَّحابة، فمَن

---

(١) أخرجه البيهقي في «سننه» ٦: ٢٠٦ (١٢٥٢٠)، باب من قال يحكم بصحة إسلامه.

وصدره: «سبقتهم إلى الإسلام قدماً». وقال: ليس في رواية ابن عبدان «قدماً»، وهذا شائع فيما بين الناس من قول علي رضِيَ الله عنه، إلا أنه لم يقع إلينا بإسناد يحتج بمثله.

بعدَهم، واستحقاقُ[1] هؤلاء الأربعة رتبةَ الخلافة على الترتيب المذكور، كما يدل عليه قوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»[2].

وذكر الشارح القدسي أنهم أفضل ممَّن عدا أولاد النبيِّ ﷺ من الصَّحابة.

وفيه بحثٌ لا يخفى؛ لأنه يأتي في كلام الناظم ترجيحُ الصدِّيقة على فاطمةَ رضِيَ الله عنهما، وهي أفضل بنات النبيِّ ﷺ، لِما روى البزَّار من طريق عائشة أنه عليه السَّلام قال لفاطمة: «هي خير بناتي إنها أصيبت بي»[3] يعني من جملة فضيلتها أنْ أكون في

---

(١) عطف على «تفضيلُه» نائب فاعل لـ«يُعلَم».

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه بترتيب ابن بلبان ١٥: ٣٩٢ (٦٩٤٣)، ذكر الخبر الدال على أن الخليفة بعد عثمان بن عفان كان علي بن أبي طالب رضوان الله علهيما ورحمته، وقد فعل.
وقال الشيخ الأرناؤوط: «إسناده حسن».
وأخرجه أحمد في مسنده ٣٦: ٢٤٨ (٢١٩١٩) و٢٥٢ (٢١٩٢٣)، ولفظه: «الخلافة ثلاثون عاماً». وراجعه للتفصيل.

(٣) إنما الرواية ـ فيما وجدناه ـ في زينب دون فاطمة رضِيَ الله عنهما، أخرجها البزَّار والطبراني كما ذكرها الهيثمي في «مجمع الزوائد» في المناقب، باب ما جاء في فضل زينب رضِيَ الله عنها ٩: ٢١٢-٢١٣، وليس معناه ما ذكره الشارح رحمه الله، وأنا أنقل الرواية برمتها، ومنها يظهر المعنى المقصود.
قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٩: ٢١٢-٢١٣ «عن عائشة زوج النبي ﷺ أن رسول الله لما قدم مكة خرجت ابنته زينب من مكة مع كنانة أو ابن كنانة، فخرجوا في طلبها فأدركها هبار بن الأسود فلم يزل يطعن بعيرها برمحه حتى صرعها، وألقت ما في بطنها فتحملت واشتجر فيها بنو هاشم وبنو أمية، فقال بنو أمية نحن أحق بها، وكانت تحت ابن عمهم أبي العاص، وكانت عند هند بنت عتبة بن ربيعة، وكانت تقول: هذا في سبب أبيك.
فقال رسول الله ﷺ لزيد بن حارثة أن تنطلق فتجيء بزينب. قال: بلى يا رسول الله. قال: فخذ خاتمي، فأعطها إياه، فانطلق زيد، فلم يزل يتلطف فلقي راعياً، فقال: لمن ترعى؟ فقال: لأبي =

صحيفتها، لأني أموتُ في حياتـها، بخلافهنَّ، فإنَّـهنَّ متْنَ في حياته ﷺ، فكُنَّ في صحيفته.

ثم الإجماع قائمٌ على تفضيل الأربعة على عائشةَ، فيكونون أفضلَ من أولاده ﷺ، نعم! صرَّحوا بأن الأصح أن أولاد عليٍّ رضِيَ الله عنه مِن فاطمة أفضلُ من سائر أولاد الصَّحابة رضِيَ الله عنهم.

وقد أغرب أيضاً حيث قال: «لا» في قوله: «لا تبالي» نافيةٌ، لا ناهيةٌ، بدليل عدم جزْمِ الفعل بعدها. انتهى.

ولا يخفى غرابتُه، إذ لا عبرةَ بكتابة الياء في «لا تبالي»، فإنه يحتمل أن تكون «لا» ناهيةً، وعلامة جزمها حذفُ الياء التي هي لام الفعل، لأنه من «بالَى يُبالِي»، وأن هذه الياء للإشباع، ويحتمل أن تكون «لا» نافيةً، والياء أصليةً؛ ولا شك أن المعنى على النهي، ولو قُدِّر أن تكون الصيغة للنَّفي.

= العاص. فقال: لمن هذه؟ فقال: لزينب بنت محمد ﷺ، فسار معه شيئاً، ثم قال: هل لك أن أعطيك شيئاً تعطيها إياه، ولا تذكره لأحد؟ قال: نعم. فأعطاه الخاتم، فعرفته، فقالت: من أعطاك هذا؟ قال: رجل. قالت: فأين تركته؟ قال: بمكان كذا وكذا، فسكتت حتى إذا كان الليل خرجت إليه، فلما جاءته، قال لها: اركبي بين يدي على بعيره. قالت: لا، ولكن اركب أنت بين يدي فركب وركبت وراءه، حتى إذا أتت فكان رسول الله ﷺ يقول: «هي خير بناتي، أصيبت في».

ثم قال الـهيثمي: «رواه الطَّبَراني في الكبير والأوسط بـعضه، ورواه البزار، ورجاله رجال الصحيح».

وأخرجه الطبراني بعضاً منه في «المعجم الأوسط» ٥: ٨٠ (٤٧٢٧).

-٣٩-

وللصِّدِّيقةِ الرُّجْحانُ فاعْلَم   على الزَّهراءِ في بعضِ الخِلالِ

بكسر الخاء، جمع الخُلَّة بضمِّها[١] بمعنى الخَصلة.

والمراد بـ«الصِّدِّيقة» عائشةُ، وبـ«الزَّهراء» فاطمةُ رضِيَ الله عنهما، ولُقِّبت بها؛ لأنها لم تَحِض قطّ، ولم يُرَ لها دمٌ في ولادةٍ، حتى لا تفوتها صلاةٌ، كما ذكره صاحب «الفتاوى الظهيرية» من الحنفية، والمحبُّ الطَّبَريُّ من الشافعية، وأورد فيه حديثين.

ثم اعلم أن المصنف أراد أنه لم يرد نصٌّ بتفضيل عائشة على فاطمة، وإنما ورد رجحانها عليها من جهة كثرة الرِّواية والدِّراية، و[٢]من حيثيَّة كونها في الآخرة مع النبي في الدرجة العالية، وفاطمةُ مع عليٍّ رضِيَ الله عنهما، فشتَّانَ ما بينهما، وهذا لا ينافي ما نُقل عن الإمام مالك من أن فاطمة بَضْعَةٌ من النَّبيِّ ﷺ ولا أفضِّل على بَضعةٍ منه أحداً، فإنها من هذه الحيثية ليس يُخالفه أحدٌ في هذه القضية.

هذا، وقد نقل بعض الشُّرَّاح تفضيلَ عائشة على فاطمة عن أكثر العلماء، ثم حكى تفضيلَ فاطمة على عائشة عن بعضٍ، وعن بعضٍ آخَر قال: لا فضلَ لإحداهما على الأخرى، وهو يحتمل التساوي والتوقف في المفاضَلة، بل **الوقف هو المذهب الأسلم** كما قاله ابن جماعة[٣]، وهو الذي مال إليه القاضي أبو جعفر الأستروشني[٤]

---

(١) إنما هي الخَلَّة بفتح الخاء، وأما الخُلَّة بضمها فالصداقة. انظر: القاموس مادة (خلل).

(٢) وفي «ب» و«ج»: «أو».

(٣) انظر: درج المعالي ص١٢٥، قال فيه: «والأولى الوقف».

(٤) الصواب فيه «الأسْرُوْشَني» ضبطه ياقوت في «معجم البلدان» ١: ١٧٧ «بالفتح ثم السكون، وضم الراء، وسكون الواو، وفتح الشين المعجمة، ونون». =

من الحنفيَّة وبعض الشافعية، لتعارض الأدلَّة في ذلك، لقوله عليه السَّلام لفاطمة: «أما ترضَينَ أن تكوني سيِّدة نساء أهل الجنة، أو نساء المؤمنين أو نساء هذه الأمة»[١]، ولقوله عليه السلام: «فضلُ عائشة على النِّساء كفضل الثَّريد على سائر الطعام»[٢]، رواهما الشيخان.

وأراد الثريد باللَّحم، كما رواه معمَرٌ في «جامعه» مفسَّراً عن قتادةَ وأبانٍ يرفعه، فقال فيه: «كفضل الثريد باللحم»[٣].

قال السُّهيلي في «روضه»[٤]: ووجه التفضيل من هذا الحديث أنه قال في حديث

= ثم قال: «كذا ذكره أبو سعد بالسين المهملة بعد الهمزة، والأشهر الأعرف أن بعد الهمزة شيناً معجمة». لكنه حين ذكره بالشين «أشروسنة» ١: ١٩٧ ضبطه «بالضم ثم السكون» إلى آخر ما ذكره، وقال: «وهذا الذي أوردته ههنا هو الذي سمعته من ألفاظ أهل تلك البلاد، وهي بلدة كبيرة بما وراء النهر».

والشيخ الحلو ـ وقد نقل كلام ياقوت ـ ضبطه بالضم ثم السين. انظر: «الجواهر المضية» ١: ١٩٤، و٣: ١٣٢. وكأنه حاول الجمع بينهما!

وأبو جعفر هذا هو القاضي محمد بن الحسن، تفقه على الصَّيْمَري، وتوفي في جمادى الأولى سنة أربعمئة وسبعين. انظر: الجواهر المضية ٣: ١٣٢ (١٢٧٥).

(١) أخرجه البخاري في المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٣٦٢٤)، وليس فيه «نساء هذه الأمة»؛ وفي الاستيذان، باب من ناجى بين يدي الناس (٦٢٨٦)، وليس فيه «نساء أهل الجنة»؛ ومسلم في فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة (٦٢٠٧)وليس فيهما «نساء أهل الجنة»،

(٢) أخرجه البخاري في فضائل الصحابة، باب فضائل عائشة رضِيَ الله عنها (٣٧٧٠)، ومسلم في فضائل الصحابة، باب في فضل عائشة رضِيَ الله عنها (٦١٩٣).

(٣) انظر: الروض الأنف للسُّهيلي ٤: ٤٢٧.

(٤) انظر: الروض الأنف: ٤: ٤٢٧. وفي المطبوعة: روضته.

آخر: «سيِّد إدام الدنيا والآخرة اللَّحم»، مع أن الثريد إذا أطلق لفظُه فهو ثريد اللَّحم، كما أنشد سيبويه:

إذا ما الخُبْزُ تأدِمُه بلَحْمٍ فذاكَ أمانةَ الله الثَّريدُ[١]

وقال السُّبْكي: فاطمة أفضل، ثم خديجة، ثم عائشة، ووافقه البُلْقيني، وقد أوضحت الدليل الأظهر في «شرح الفقه الأكبر»[٢].

ـ ٤٠ ـ

ولم يَلْعَنْ يزيداً بعدَ موتٍ سِوَى المِكْثَار في الإغراءِ غَالِي

وفي نسخةٍ «ولن يلعن». ونوَّن «يزيد» ضرورةً. و«المكثار» بكسر أوّله: المُبالِغ في الكثرة. و«الإغراء» بكسر الهمزة: الفساد والتَّحريضُ عليه. و«غالي» بالغَين المعجَمة: اسم فاعلٍ من الغُلُوّ، وهو المبالَغة في التعصُّب، وهو بدل من «المكثار».

والمعنى: لم يلعَن أحدٌ من السلَف يزيد بن معاوية سوى الذين أكثروا القول في التَّحريض على لعنه، وبالغوا في أمره، وتجاوزوا عن حدِّه، كالرَّافضة والخوارج وبعض المعتزلة، بأن قالوا: رضاه بقتل الحسين، واستبشارُه، وإهانتُه أهلَ بيت النُّبوَّة ممَّا تواتر معناه، كما ذهب إليه التَّفتازانيُّ[٣].

---

(١) انظر: الكتاب لسيبويه ٣: ٦١، وقال: «ويقال: وضعه النحويون».

ثم أعاد البيت مرة أخرى في «باب حروف الإضافة إلى المحلوف به وسقوطها» ٣: ٤٩٨.

و«أمانة الله» منصوب على نزع الخافض، وهو ـ أي: الخافض ـ حرف القسم.

(٢) انظر: شرح الفقه الأكبر ص٣٤٦-٣٤٩.

(٣) انظر: شرح العقائد النسفية ص٢٤٣.

ورُدَّ بأنه لم يثبت بطريق الآحاد، فكيف يُدَّعَى التَّواتر في مقام المُراد، مع أنه نقل في «التَّمهيد» عن بعضهم أن يزيد لم يأمر بقتل الحسين، وإنما أمرهم بطلب البيعة، أو بأخذه وحمله إليه، فهم قتلوه من غير حكمه، على أن الأمر بقتل الحسين، بل قتلُه ليس موجِباً للعنه على مقتضى مذهب أهل السنة من أن صاحب الكبيرة لا يكفُر، فلا يجوز عندهم لعن الظالم والفاسق، كما نقله ابن جماعة[1]. يعني بعينه، وإلا فلا شك أنه يجوز «لعنةُ الله على الظالم والفاسق» لقوله تعالى: ﴿أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨]، ولقوله عليه السلام: «لعن الله آكلَ الرِّبا، ومُوكِلَه»[2].

ثم نقل عن بعض مشايخه أنه يجوز لعنُه معيَّناً، بل في وجهه[3].

ولعلَّه أراد به الزَّجْرَ لينتهي عن فعله، وهذا قد يُتصوَّر في حياته، بخلاف ما بعدَ مماته؛ إذ لا يجوز لعنُ كافرٍ بعينه حينئذ إلا إذا عُلِم بدليلٍ قطعيٍّ أنه مات كافراً، ولعلَّ هذا وجهُ تقييد الناظم بما بعد الموت، إذ يحتمل أن يُختَم له بخيرٍ.

وفي «الخلاصة» وغيرِها: أنه لا ينبغي لعنه؛ لأن النبيَّ ﷺ نهى عن لعن المُصلِّين، ومن كان من أهل القبلة، وجوَّز بعضُ العراقيين لعنَه، قال: لِـمـا أنه كفَر بما استحلَّ من محارم الله بفعله في أهل بيت النُّبوَّة. انتهى.

ولا يخفى أن الاستحلال أمرٌ قلبيٌّ، غائبٌ عن ظاهر الحال، ولو فُرِض وجودُه أوَّلاً، يحتمل أنه مات تائباً عنه آخِراً، فلا يجوز لعنُه، لا باطناً ولا ظاهراً.

---

(١) انظر: درج المعالي ص١٢٦.

(٢) أخرجه البخاري (٥٩٦٢)، ومسلم، باب آكل الربا وموكله (٤١٧٦).

(٣) انظر: درج المعالي ص١٢٦.

وهكذا الجواب عمّا رُوي - إنْ صحَّ - أنه قال:

ليتَ أشياخي ببدر شهدوا   جَزَعَ الخزرج من وَقْع الأسَل[١]

وكذا ما نُقل عن صاحب «التَّمهيد» من أن الأصحَّ هو أن نقول: بأن يزيد لو أمر بقتل الحسين أو رضي بذلك فإنه يجوز اللَّعن عليه، وإلا فلا، وكذا قاتله لا يكفر من غير استحلال. انتهى.

ولا يخفى ما فيه من التَّناقُض حيث أطلق اللَّعن على مجرَّد الأمر بقتله ورضاه، وقيَّد قاتله بغير استحلال، فإن من المعلوم أن القتل أشدُّ من الأمر بالقتل، مع أن قتل غير الأنبياء ليس بكفرٍ عند أهل السنة، خلافاً للخوارج وأهل البدع، **فلا شكّ**[٢] **أن السكوتَ أسلم**[٣]، والله أعلم.

وأما ما ذكره شارحٌ من أن من قتل نبيًّا لا تُقبَل توبتُه، ولا يصحُّ إيمانُه، فغيرُ ظاهرٍ برهانُه؛ لأن الإيمان والتوبة يَجُبَّان ما قبلَهما بالإجماع.

- ٤١ -

وإيمانُ المُقلِّدِ ذو اعتبارٍ   بأنواعِ الدَّلائلِ كالنِّصالِ

هو بكسر النون، جمع نَصْلٍ، وهو حديدة السيف والسَّهم ونحوِهما. و«التقليد»: قبول قول الغير بلا دليل، فكأنه لقبوله جعَلَه قلادةً في عنقه.

والمعنى: أن إيمان المقلِّد معتبرٌ عند الأكثر بأنواع الأدلة القاطعة.

---

(١) البيت لعبد الله بن الزِّبَعْرى من قصيدته في يوم أحد. انظر: الروض الأنف ٣: ٣٢٨.

(٢) كذا في «ب» و«ج»، وفي «أ»: «ولا شك».

(٣) وبمثله قال العلامة عبد العزيز الدِّهْلَوي في «فتاواه» ص١٠١.

ومن الدَّلائل الواضحة أن النبيَّ ﷺ كان يكتفي بالإيمان من الأعراب الخالِين عن النَّظَر في هذا الباب بمجرَّد التلفُّظ بكلمتي الشهادة.

ونُقل عن المعتزلة القولُ بعدم اعتبار إيمان المقلِّد، ونُسب إلى الأشعريِّ أيضاً، لكن قال القُشَيري: إنه افتراءٌ عليه(١).

فما ذكره ابن جماعة «أن مذهب الأشعري والقاضي أن إيمان المقلِّد غيرُ معتبر خلافاً للظاهريَّة والسَّادة الحنفيَّة»(٢) ليس في محلِّه.

ثم **التحقيق** ما ذكره السُّبكيُّ من أن التقليد إن كان أخذاً بقول الغير من غير حجَّةٍ، ولا جزم به، فلا يكفي إيمانُ المقلِّد قطعاً؛ لأنه لا إيمانَ مع أدنَى تردُّدٍ فيه؛ وإن كان التقليد أَخْذَ قولِ الغير بغير حجَّةٍ، لكنْ جزماً، فيكفي إيمانُه عند الأشعري وغيره. انتهى(٣).

---

(١) انظر: شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة للإمام القُشيري ضمن «طبقات الشافعية الكبرى» لتاج الدين السُّبْكي ٣: ٤١٨-٤١٩.

قال: «وأما ما قالوا: «إن الأشعري يقول بتكفير العوام»، فهو أيضا كذب وزور، وقصدُ من يتعنَّت بذلك تحريشُ الجهَلة، والذين لا تحصيل لهم عليه، كعادة من لا تحصيل له في تقوُّله بما لا أصل له، وهذا أيضاً من تلبيسات الكرَّامية على العوام، ومن لا تحصيل له، فإنهم يقولون: الإيمان هو الإقرار المجرد، ومن لا يقول الإيمان هو الإقرار انسدَّ عليه طريق التمييز بين المؤمن وبين الكافر، لأنَّا إنما نفرق بينهما بهذا الإقرار.... وعند أبي الحسن الأشعري رحمه الله الإيمان هو التصديق، وهذا مذهب أبي حنيفة رضِيَ الله عنه، والظن بجميع عوام المسلمين أنهم يصدقون الله تعالى في أخباره وأنهم عارفون بالله مستدلون عليه بآياته، فأما ما تنطوي عليه العقائد ويستكنّ في القلوب من اليقين والشك، فالله تعالى أعلم به».

(٢) انظر: درج المعالي ص١٣٢.

(٣) ما نقله ممزوج مع كلام المحلي. انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ٢: ٦٢٢.

ويؤيِّده أصولُ أهل السنة من أن الإيمـان هو التصديق بمـا جاء به النَّبيُّ ﷺ من عند الله تعالى، والإقرارُ به، على ما اختاره بعض أئمة الـحنفية كشمس الأئمة السرخسيِّ[١]، وفخرِ الإسلام البزدويِّ[٢]، خلافاً لـجمهور المحقِّقين، ومنهم الشيخ أبو منصور الـماتريدي[٣]، ومُعظَمُ الأشاعرة، حيث ذهبوا إلى أنه التصديق بالقلب فقط، والإقرار شرطٌ لإجراء أحكام الإسلام في الدنيا[٤].

وخلاصة الكلام في هذا المقام: أن إيمان المقلِّد صحيحٌ عند الأئمة الأربعة، وإن كان عاصياً بترك الاستدلال.

ونُقل عن الأشعريِّ أن شرط صحة إيمانه أن يعرف كلَّ مسألةٍ بدلالةٍ عقليَّةٍ[٥].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١: ٦٠.

(٢) انظر: كشف الأسرار على البزدوي للبخاري ١: ٢٧٣-٢٧٥. وهو مختار أخيه أبي اليسر كذلك، والغريب أنه جعله قول أهل السنة والجماعة، ونسب مذهب المحققين ـ وهو قول الإمام الماتريدي أيضاً ـ إلى الأشاعرة. انظر: أصول الدين لأبي اليسر البزدوي ص١٤٨-١٥١.

ويظهر أثر الخلاف فيمن صدَّق بقلبه ولم يقرَّ بلسانه ـ ولم يُعرَض عليه ـ مع تمكُّنِه من البيان، فإنه مؤمن بالله عند الله تعالى، غير مؤمن في أحكام الدنيا عند جمهور المحققين، وأما عند هؤلاء فلا يكون مؤمناً عند الله تعالى، ويكون من أهل النار.

(٣) انظر: التوحيد ص٣٧٣. وهو مذهب الأمام الأشعري كذلك، انظر: اللمع ص١٢٣.

(٤) انظر: شرح العقائد النسفية ص٢٠٣-٢٠٦.

(٥) قد سبق آنفاً نقله عن القُشيري أنه افتراء عليه. وقال العلامة التفتازاني بعد نسبة هذا المذهب إلى الإمام الأشعري: «لكن ذكر عبد القاهر البغدادي «أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمنا على الإطلاق فليس بكافر، لوجود التصديق، لكنه عاص بتركه النظر والاستدلال، فيعفو الله عنه أو يعذِّبه بقدر ذنبه، وعاقبتُه الجنة». =

زاد المعتزلة: وأن يعبِّر عنه بلسانه، ويجادِلَ خصمَه في برهانه[١].

ـ ٤٢ ـ

وما عُذْرٌ لِذي عقلٍ بجَهْلٍ بخَلاقِ الأسافِلِ والأعالي

اعلم أن حد الجهل معرفة المعلوم على خلاف ما هو به، وحدَّ العلم معرفة المعلوم على ما هو به، على ما ذكره ابن جماعة[٢].

و«العقل»: غَريزة يَتبَعها العلمُ بالضروريَّات عند سلامة الآلات.

واختُلف في محله، فقيل: الدماغ، ونورُه في القلب[٣]، حتى يُدرك الغائباتِ.

وكمالُه أن يُنْجي صاحبَه من ملامة الدنيا ونَدامة العُقبى.

وقد قيل: إن العقل حياةُ الأرواح، كما أن الروح حياة الأشباح، فإن النفس جسم كثيف، والروح جسم لطيف.

وسُئل عليٌّ رضِيَ الله عنه عن مَعدِن العقل، فقال: «القلبُ، وإشراقُه إلى الدِّماغ». وهو خلاف ما ذكره الحكماء، وقول عليٍّ أعلى عند العلماء.

وورد في بعض الأخبار أن الجهل أقرب إلى الكفر من بَياض العين إلى سَوادها.

= وذا يُشعر بأن مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمناً على الكمال، كما في ترك الأعمال، وإلا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ولا بدخول غير المؤمن الجنة. وعند هذا يظهر أنه **لا خلاف معه على التحقيق**». انظر: شرح المقاصد ٣: ٤٥٤-٤٥٥.

(١) نسبه العلامة التفتازاني إلى المعتزلة عامة، ثم قال: «بل حكم أبو هاشم بكفره». انظر: شرح المقاصد ٣: ٤٥٥.

(٢) انظر: درج المعالي ص١٣٨.

(٣) كذا في جميع النسخ المخطوطة والمطبوعة، وظاهر أنه سقط من الكلام شيء.

ثم اعلم: أنه سبحانَه ركَّب العقلَ بلا شهوةٍ في الـملائكة، وركَّب الشهوة بلا عقلٍ في البهائم، وركَّبهما في بني آدم، فمَن غلب عقلُه شهوته أُلحِقَ بالملائكة، بل أكمَلُ، ومَن غلبَت شهوتُه عقله، فهو في مرتبة البهائم بل أسفَلُ.

ثم قال: «والعقل يوجب المعرفةَ مع البلوغ، والجهل عذرٌ خلافاً للحنفية والمعتزلة»[١]. انتهى.

والمعنى: أنه لا عذر لصاحب عقلٍ، أي: كاملٍ، بلغ مبلغ الرِّجال[٢] أن يجهل

---

(١) كذا في المطبوع، وفي النسخ الثلاث: «والجهل يوجب المعرفة مع البلوغ والعقل عذر خلافا للحنفية والمعتزلة». ولفظ ابن جماعة في درج المعالي ص١٣٥: «يشير بهذا إلى أن الجهل يوجب المعرفة عليه مع البلوغ والعقل عند الشافعية، خلافاً للمعتزلة والحنفية».

(٢) أطلق الناظم العقل ولم يقيده، فقال: «وما عذر لذي عقل»، وقيَّده الشارح ـ وهو يريد إيضاح مراد الناظم ـ بالبلوغ، ليس في محله، وذلك لأن العلماء اختلفوا في اشتراط العقل والبلوغ إلى أقوال ثلاثة:

الأول: أن الصبي العاقل مكلَّف بالإيمان كالبالغ، حتى لو مات بعد عقلِه الإسلامَ بلا إيمان، كان مخلَّداً في النار، وهو المختار عند الإمام أبي منصور الماتريدي، وعليه جرى الناظم. ولم ينبه له الشارح حيث قيده بالبلوغ ! قال ابن عابدين في حاشيته: وقال التفتازاني: وليس هذا القول هو المعتمد عند الحنفية.

الثاني: أن الإيمان واجب على البالغ العاقل، فلا يجب على الصبي العاقل، لعدم ورود الشرع به. وهو قول الإمام أبي الحسن الأشعري، ومن تبعه، وهو مذهب الشافعية.

الثالث: أن البلوغ والعقل شرطان في التكليف بالإيمان وجوبَ أداءٍ، وأن الصبي العاقل غير مكلف بالإيمان وجوبَ أداءٍ، ولكن يصح منه، ويعتبر إيمانه إن آمن، وتعتبر ردته إن ارتد.وهذا مذهب المالكية، والمعتمد عند الحنفية، والحنبلية مع اختلاف بينهم في مآل أطفال الكفار في الآخرة.

وانظر للتفصيل: جامع اللآلي ص١٩١-١٩٧.

صانعه الذي خلق السَّموات والأرض، أي: العُلْوِيَّاتِ والسُّفْلِيَّاتِ الدالَّةَ على صانعها وخالقها ومُبديها ومُنشئها، كما قال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]. وكما قال بعض العارفين:

وفي كُــلِّ شيءٍ لــه آيــةٌ … تــدلُّ عــلى أنــه واحــدُ(١)

وفي فطرة الـخلْقِ إثباتُ وجود الباري كما قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وكما قال ﷺ: «كلُّ مولودٍ يُولَد على الفطرة»(٢)، ويدل عليه قضيَّةُ الميثاق أيضاً، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، ولهذا لم يُبْعث الأنبياء إلا للتوحيد لا لإثبات وجود الصانع كما يُشعر به قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، فالكفار لم يكونوا شاكِّين في وجود الصانع، وإنما كَفَروا بالقول بتعدُّد الآلهة متعلِّلين بأن ﴿هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ١٨]، وأنهم ﴿لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣](٣).

---

(١) البيت لأبي العتاهية في «ديوانه» ص١٢٢.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة (٢٦٥٨).

(٣) اعلم أن إثبات وجود الله يعني إثبات وجود واجب الوجود، وبألفاظ أخرى: حين نقول: «هل الله موجود؟» فإننا نعني: «هل يوجد موجود يجب وجوده؟»، والبحث عن وجود الله بحث عن صفة خاصة لا يمكن أن تتحقق إلا في ذات واحدة، فإن أثبتنا موجوداً متصفاً بتلك الصفة الخاصة فقد أثبتنا وجود الله، وبالتالي وحدانيته تعالى؛ ولأجل هذا لا نحتاج ـ بعد إثبات أن هذا العالم الحادث لا يمكن وجوده إلا بوجود موجود موصوف بوجوب الوجود ـ إلى إثبات أن ذلك الموجود الموصوف بوجوب الوجود هو الله تعالى، ولا يحقُّ لأحد أن يسأل: من أين دريتم أنه هو الله لا غيره؟ =

= وذلك: لأن إثبات وجود الله ليس مثل إثبات وجود زيد أو عمرو، فإن إثبات وجود هذه الأشياء لا يمكن بالعقل، بل لا بد من تدخّل الحس، وأما ذاته تعالى فلا نعرف وجوده إلا بالعقل، ولا دخل للحس فيه! لأن الوجوب لا يدرك بالحس، وإنما يدرك بالعقل.

ولما أخطأ المشركون ـ وغيرهم من الكفار ـ في معرفة ذاته تعالى، ووصفوه بغير صفاته، لا جرم أخطأوا في توحيده بالعبادة، فمشكلتهم مزاعمهم الباطلة في ذاته وصفاته جل جلاله، وأدّتْهم تلك المزاعم إلى الإشراك به تعالى في العبادة، وليس الأمر أنهم أشركوا به في العبادة مع معرفتهم بصفاته تعالى.

فلما جاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بيّنوا للناس صفات الله، وحدَّثوهم عن علمه وقدرته، وبرهنوا على وحدانيته في الربوبية، وأرغموهم عليه، فإنْ هم عرفوه كما وصفوه لهم وأذعنوا له، لم يشركوا في عبادته، ووحّدوه في ألوهيته؛ إذ لا شرك في الألوهية إلا من شرك في الربوبية.

هذا هو طريق الأنبياء ولا يخالفه طريق المتكلمين، ولكن ظنَّ البعض أن المشركين كانوا يؤمنون به تعالى كما هو بصفاته، ومع ذلك أشركوا به في العبادة، وقلّبوا الأمر وزعموا أنهم لم يبعثوا لتقرير توحيد الربوبية، وإنما بعثوا لتقرير توحيد الألوهية.

وأنا أسوق إليك من كلام الإمام الأعظم، فتأمّل فيه، قال رحمه الله في «العالم والمتعلم» ص٥٩١-٥٩٢:

«فرائض الملائكة غير فرائضهم، وفرائض الأولين غير فرائضنا، وإيمان أهل السماء وإيمان الأولين وإيماننا واحدٌ، لأننا آمنا وعبدنا الربَّ عزَّ وجلَّ وحده، وصدَّقنا جميعاً، فكذلك الكفار كفرهم وإنكارهم واحدٌ، وعبادتهم مختلفة.

وذلك لأنك لو سألت اليهودي «من تعبد؟» يقول: «الله أعبد». وإذا سألته عن الله قال: «هو الذي عزيرٌ ولده، وهو الذي على مثال البشر»، ومن كان بهذه الصفة لم يكن مؤمناً بالله.

وإذا سألت النصراني «من تعبد؟» قال: «الله أعبد»، وإذا سألته عن الله، قال: «هو الذي في جسد عيسى، وفي بطن مريم، يُجْتَنُّ في شيء، ويحيط به شيء، ويلج في شيء». ومن كان بهذه الصفة لم يكن مؤمناً بالله.

وإذا سألت المجوسي «من تعبد؟» يقول: «الله أعبد»، فإذا سألته عن الله، قال: «هو الذي له =

= الشريك والولد والصاحبة». ومن كان بهذه الصفة لم يكن مؤمناً بالله. فجهالة هؤلاء كلهم بالربِّ جلَّ وعزَّ وإنكارهم واحد، ونعوتهم وصفاتهم وعبادتهم كثيرة مختلفة.

كمثل ثلاثة نفر، قال أحدهم: «إن عندي لؤلؤة بيضاء ليس في العالم مثلها»، فأخرج حبَّة من عنب سوداء، فحلف أنها لؤلؤة، وخاصم الناس في ذلك. وقال آخر: «عندي اللؤلؤة المرتفعة التي ليس في العالم مثلها»، فأخرج سَفَرْجَلَةً فحلف على ذلك وخاصم الناس أنها لؤلؤة. وقال الثالث: «اللؤلؤة اليتيمة هي التي عندي»، وأخرج قطعة من مدر، فجعل يحلف على ذلك، ويخاصم الناس عليها أنها لؤلؤة. وكل هؤلاء اجتمعت جهالتهم باللؤلؤة، لأنه ليس أحد منهم يعرف اللؤلؤة، وصفاتهم كثيرة مختلفة.

فتعرف بذلك أنك لا تعبد موصوفهم ولا معبودهم؛ لأنهم يصفون الثلاثة والإثنين، وإنما يعبدون الذي يصفونه، وأنت تصف الواحد فمعبودك غير معبودهم، ومعبودهم غير معبودك، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ * لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ١-٣].

قال المتعلم رحمه الله: لقد عرفت الذي وصفت أنه كما وصفت، ولكن أخبرني من أين يكون هؤلاء جهالاً بالرب لا يعرفونه، وهم يقولون: «الله ربنا»؟

قال العالم رضِيَ الله عنه: قد أعرف الذي يقولون، إنهم يقولون إن الله ربنا، وهم في ذلك لا يعرفونه، لقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان: ٢٥]، يقول تعالى: أكثرهم يقول هذا القول بغير علم، كالصبي الذي ولدته أمه أعمى فيذكر الليل والنهار الصفرة والحمرة، من غير أن يعرف شيئاً من ذلك، وكذلك الكفار قد سمعوا اسم الله تعالى من المؤمنين، وهم يقولون ما سمعوا، من غير أن يعرفوه، ولذلك قال الله تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٢٢]». انتهى كلام الإمام أبي حنيفة رحمه الله.

وظهر أنه كما أن الإيمان واحد، كذلك الكفر أيضاً؛ لأنه نقيضه، وأن جهالات الناس في العبادة، إنما تنشأ من جهالتهم بالله جلَّ وعزَّ.

فإذا عرفت هذا، فاعلم أننا إذا أثبتنا وجود الله تعالى، ووصفناه بما يليق به، نكون قد أثبتنا =

وخلاصة المسألة: أن العاقل الذي لم تبلغه الدَّعوةُ، هل يجب عليه الإيمان بالله تعالى أم لا؟ وإذا لم يؤمن هل يُخلَّد في النار أم لا؟

فيه خلاف بين مشايخ الحنفية، فعن عامَّتهم نعم، وهو مرويٌّ عن الإمام أبي حنيفة، فقد روى الحاكم الشهيد في «المُنتقَى» عن أبي حنيفة أنه قال: «لا عُذرَ لأحدٍ في الجهل بخالقه، لِـمـا يَرى من خلق السموات والأرض، وخلقِ نفسِه وسائر مخلوقات ربه». وعن أبي حنيفة أيضاً أنه قال: «لو لم يَبعَث الله رسولاً لَوَجَب على الخَلْق معرفتُه بعقولهم»[1]. وفي ظاهر الرواية عنه أنه «لو لم يعرِف ربَّه ومات، يُخلَّد في النَّار»[2].

= وحدانيته ودعونا الناس إلى توحيده، إذ لا يمكن توحيده في العبادة إلا بتوحيده في الربوبية، وهذا ما دعا إليه الأنبياء لا غير.

وإذا أتقنت ما حررته زال عنك ما يردده بعضهم من أن الأنبياء لـم يبعثوا إلا لتقرير توحيد الألوهية، وأن توحيد الربوبية مما لم يختلف فيه البشر، وأن طريقة المتكلمين غير طريقة الأنبياء عليهم الصلاة السلام.

وعليك بالتمهل والتمعن فيما تقرأ:

فكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

والله الموفق للرشاد.

(١) انظر للنصين: أصول الدين لأبي اليسر البزدوي ص٢١٤، ٢١٧، والبداية من الكفاية للصابوني ص١٤٩، وشرح أصول البزدوي للبخاري ٤: ٣٣٤، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي ص٦٥، والمسايرة لابن الهمام ص١٥٧، وإشارات المرام للبياضي ص٧٥، ٨٢.

(٢) اعلم أن هذه المسألة تتصل بمسألة الحسن والقبح، وهي أوسع من أن يسعها هذا الكتاب المختصر، ولكن ينبغي أن يعلم أن مراد الأئمة الحنفية من وجوب الإيمان بالعقل ليس الوجوب الشرعي بمعنى استحقاق الثواب.

نقل العلامة البخاري في «كشف الأسرار» ٤: ٢٣٠، عن الإمام نور الدين الصابوني أنه قال في =

وقال أبو اليُسْر البزدوي منهم: لا يجب عليه، ويُعذَرُ لو لم يؤمن[١].

وبه قال الأشعريَّة[٢]، وهو روايةٌ عن أبي حنيفة.

ومنهم مَن قال بوجوبه عليه، إلا أنه لا يُعذَّب به، كما هو روايةٌ عن أبي حنيفة، فيكون عاصياً؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، على أن الجمهور حملوا نفيَ العذاب على عذاب الاستئصال في الدنيا، لا على العذاب في العُقبَى، وبعضهم جعلوا الرَّسول ما يشمَل العقلَ أيضاً، وأجمعوا على أنه في أحكام الشرع معذورٌ.

= «الكفاية»: «أن المراد من وجوب الإيمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله أو العقاب بتركه، إذ الثواب والعقاب لا يعرفان إلا بورود السمع، وليس في العقل إمكان الوقوف عليهما، فكيف يحكم باللزوم قبل ورود الشرع، لكن المراد من الوجوب أن يثبت في العقل نوع ترجيح للإيمان بربه، والاعتراف بخالقه، وإضافة وجوده وبقائه إلى إيجاده وإبقائه؛ ومن الحرمة أن يثبت نوع ترجيح للمنع عن الاستغناء عن مالكه، واعتراف بالألوهية لغير خالقه، بحيث لا يحكم العقل أن الترك والإتيان في هذه الأمور بمنزلة واحدة، بل نعقل ضرورة أن الإتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدحة، والامتناع عنه يوجب نوع لائمة، وإن لم يعين ذلك، يعني يعرف بالعقل ترجيح جانب الوجود أو العدم، ولا يعرف أن الجزاء هو الجنة أو النار، أو غيرها، وكذا الشكر إظهار النعمة من المنعم، ومتى عرف أن الكل من الله تعالى يحرم عليه الكفران على معنى أن عقله يمنعه أن يدعي ذلك لغير الله تعالى».

وانظر: البداية من الكفاية للصابوني ص١٥١.

(١) انظر: أصول الدين لأبي اليسر البزدوي ص٢١٤-٢١٦. ويكون حكمه حكم المجانين والأطفال. وذكر أن أئمة بخارى الذين شاهدهم كانوا على هذا القول، وحمل رواية الحاكم في «المنتقى» عن أبي حنيفة على ما بعد مجيء الرسل.

(٢) انظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد ص٦٧-٦٨.

ثم الصبيُّ العاقل إذا كان بحالٍ يُمكِنه الاستدلالُ، هل يجب عليه معرفةُ الله أم لا؟ قال الشيخ أبو منصور وكثير من مشايخ العراق: يجب[1].

وقال بعضهم: لا يجب عليه شيءٌ قبلَ البلوغ، وأما إذا أسلم قبلَ البلوغ يكون إيمانُه صحيحاً، وارتدادُه يكون ارتداداً.

وأما الصبي الذي لا يعقِل لا يكون ارتدادُه ارتداداً، وإسلامه يكون إسلاماً.

ـ ٤٣ ـ

وما إيمانُ شَخْصٍ حالَ بأسٍ بمقبولٍ لِفَقْدِ الامتثالِ

«حالَ بَأسٍ» بسكون همز وإبداله، وبالموحَّدة في أوَّله، ونصبِ «حال» على أنه ظرف.

ولم يقل: «يأس» بالتحتيَّة، لموافقة قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر: ٨٥].

وأصل البَأس الشدَّة والمَضرَّة، والمراد به هنا سَكرات الموت، ومعاينة العذاب، ويستوي فيه الإيمانُ والتَّوبة، كما هو ظاهر القرآن حيث قال تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [النساء: ١٨].

وقد قال فيه البَغَوِيُّ في «تفسيره»[2]: إنه لا تُقبَل توبةُ عاصٍ، ولا إيمانُ كافرٍ، إذا تيقَّن الموت.

---

(١) انظر: البداية من الكفاية للصابوني ص ١٥٠.

(٢) انظر: تفسير البغوي ١: ٣٢٣، وسماه حالة السَّوق، حتى يساق بروحه.

ويؤيِّد ما قاله أن من شرط التوبة عن الذنْب العَزْمُ على أن لا يعُود إليه، وذلك إنما يتحقَّق مع ظن التائب التمكُّنَ[١] من العود.

وأيضاً فلا شبهة أن كل مؤمن عاص يندَم عند اليأس، وقد ورد أن «التائب من الذَّنْب كمَن لا ذنبَ له»[٢]، فيَلزَم منه أن لا يدخل أحدٌ من المؤمنين النار، وقد ثبت أن بعضهم يدخلونها.

وأيضاً نحن مكلَّفون بالإيمان الغَيبيِّ، لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة: ٣]، وذلك الوقت يكون[٣] الإيمان العينيّ، فلا يصحّ.

وأما ما أخرجه الترمذي من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «إن الله يقبَل توبة العبد ما لم يُغَرْغِر»[٤]، فيشمَل توبة المؤمن والكافر. والمراد بالغرغرة هو حال اليأس، ووقت البأس، وبعد تحققه لم يتصور منهما الامتثال في الأفعال عقلاً ونقلاً، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ﴾ [الأنعام: ٢٨].

فقول الشَّارح[٥]: «وهذا بخلاف توبة العاصي للحديث المذكور» ليس في محلّه.

وكذا قولُ ابن جماعة[٦]، وجزمُه في المسألة بأن إيمان الكافر إذا رأى موضعه من النار غير مقبول، وتوبة العاصي في تلك الحالة مقبولةٌ.

---

(١) كذا في «ج»، وفي «أ» و«ب»: «المتمكن».

(٢) أخرجه ابن ماجَهْ في الزهد، باب ذكر التوبة ٢: ١٤٢٠ (٤٢٥٠).

(٣) كان تامّة.

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات، باب في فضل التوبة والاستغفار وما ذكر من رحمة الله لعباده ٥: ٥٠٧ (٣٥٣٧)، ط: بشار.

(٥) وفي «ب»: «شارح».

(٦) انظر: درج المعالي ص١٤٢.

ثم قال: «فإن قلت: ما الفرق؟ قلت: انسحابُ حكمِ الإيمان». انتهى.

ولا يخفى أن انسحاب حكم الإيمان لا يقتضي أن حال البأس تقبل التوبة من العصيان، ومن القواعد أن معارضة النص بالدليل العقلي غير مقبول عند الأعيان.

وأما قول الشارح أن عليه أئمة بُخارَى من الحنفية، وجمعاً من متأخِّري الشافعية كالسُّبْكيِّ والبُلْقينيِّ، فعلى تقدير صحَّته، يحتاج إلى ظهور حجَّته.

ـ ٤٤ ـ

وما أفعالُ خَيْرٍ في حِسابٍ ... مِن الإيمانِ مَفروضَ الوِصالِ

نصْبُه[1] على الحال.

والمعنى: ليست العبادات المفروضة محسوبة من الإيمان، ولا داخلة في أجزائه، حالَ كونها مفروضاً وصلُها بالإيمان، على وجه الاستحسان، فإنها وإن لم تكن من مفهوم الإيمان إلا أن الإيمان بها متحتِّم، والإتيان بها متصلة فرض لازم؛ لأنها لا يعقد بدونها[2] باتفاق أهل الحق.

وما قاله الناظم من أن الأعمال غير داخلة في الإيمان، هو ما عليه أكابر العلماء الأعيان، كأبي حنيفة وأصحابه، واختاره إمامُ الحرمين وجمهورُ الأشاعرة، لما مرَّ من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبيُّ فقط، أو هو مع الإقرار باللِّسان.

ومذهب مالك والشافعي والأوزاعي، وهو المنقول عن السَّلف وكثيرٍ من

---

(١) يقصد قوله: «مفروضَ الوِصال».

(٢) كذا في «أ»، وفي «ج»: «لا تعتد بدونه»، وفي المطبوع: «لا يعتد بها بدونه».

المتكلِّمين، ونقله في «شرح المقاصد» عن جميع المحدِّثين، وفي «شرح العقائد»(١) عن جمهورهم أنها داخلةٌ في الإيمان.

والظاهر كما قال بعض المحقِّقين أن مرادهم أنها داخلة في الإيمان الكامل، لا أنه يَنتفي الإيمانُ بانتفائها، كما هو مذهب المعتزلة والخوارج؛ **فالنِّزاعُ في المسألة بين الفريقَين من أهل السنة لفظيٌّ**؛ وكذا ما يتفرَّع عليه من زيادة الإيمان ونقصانه، مع الإجماع على أن مَن آمن ومات قبلَ فرض عملٍ عليه أنه مات مؤمناً.

ـ ٤٥ ـ

ولا يُقضَى بكُفْرٍ وارتـدادٍ بعَهْـرٍ أو بقتـلٍ واختـزالِ

«العَهْر» بفتح العين المهملة: الزِّنا. و«الاختزال»: الاقتطاع، والمراد أَخْذُ مال الغير غصباً أو سَرِقَةً، وفي معناه جميع مظالم العباد.

وهذا البيت بيان حكم الأفعال المحرَّمة، كما أن البيت الأول بيانُ حكم الأعمال الواجبة، فإيراد الواو في محلِّه.

وليس هذا مَبنيًّا على ما قبلَه، كما توهَّمه الشارح القدسيُّ، وقال: «كان حقُّه التَّعبيرُ بالفاء، بدلَ الواو»؛ نعم! كان الأَولى أن يقدِّم القتل على العَهْر، ليكونَ التَّرتيبُ الذِّكريُّ على وفق الترتيب الرُتبيِّ.

والمعنى: لا يُحكم بكُفر أحدٍ وارتدادِه، بسبب ارتكاب زنا أو قتل نفسٍ بغير حقٍّ، أو سرقةٍ، ونحوِها من الكبائر.

---

(١) انظر: شرح المقاصد ٣: ٤٢٢، وشرح العقائد النسفية ص٢٠٦.

وهذا مذهب أهل السنة، خلافاً للخوارج، حيث يقولون: يكفر مرتكب الكبيرة والصغيرة؛ وللمعتزلة فإنهم يقولون: «لا يُقضَى بكفرٍ ولا إيمانٍ»، ويُثبتون المنزلةَ بين المنزلتَين، ويُسمُّونه فاسقاً، لا كافراً كالخوارج، مع أنهما قائلان بأنه مخلَّدٌ في النار.

ونحن نقول: إنه عاصٍ، تحتَ المشيئة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨].

ولا نقول: إن المعصية لا تضُرُّ مع الإيمان، كما لا تنفع الطاعةُ مع الكفر، على ما ذهب إليه بعض أهل البدعة، وتَبِعهم الملاحِدةُ والإباحية والوجودية(١).

- ٤٦ -

ومَـن يَنْـوِ ارتـداداً بعـدَ دهـرٍ يَصِرْ عن ديـنِ حـقٍّ ذا انسِـلِ

«من» شرطيةٌ، و«يصِرْ» جوابُها. و«الانسلال»: الخروج بخُفْيةٍ.

والمعنى: أن مَن ينوي الارتداد بعد مدةٍ، طالت أو قَصُرت، يخرج بذلك عن دين الحقِّ والإيمان المطلَق في الحال، و(٢)إن قَصَد الاستقبال؛ لأن استدامة الإيمان من واجبات الإيقان، كما قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾ [النساء: ١٣٦]، أي: اثبُتُوا، فإذا أتى بما يُنافيها، ولو بالنيَّة، فقد كفَر اتفاقاً؛ ولأن قصد الكفر ينافي التصديق، ويزيل التحقيق؛ ولأنه رضي بالكفر، والرضا بكفر نفسه كفرٌ إجماعاً؛ وإنما الخلاف في كفر غيره لقصد ضيره، لا يكون استحسان الكفر في نفسه، فقول الشَّارح القدسي: «الرِّضا بالكفر كفرٌ على المرجَّح»، ليس في محلِّه.

---

(١) الوجودية هم الصُّوفية القائلون بوحدة الوجود.

(٢) الواو وصليَّة.

وقد عُلم كفرُه بالأولى فيما إذا نَوى الارتداد في الحال، أو بعد لحظةٍ، كما لا يَخفَى.

ثم اعلم أن قصد الكفر كفرٌ، وهو غير معفوٍّ بالإجماع؛ لأن الله سبحانه يعفو عمَّا دون الشرك، لا عن الشرك، بلا نزاع؛ بخلاف قصد السَّيئة، فإنه سيئة، ولكنّها معفوة بوعد الله سبحانه، لقوله ﷺ: «من هَمَّ بسيئةٍ، فلم يعمَلْها، لم يُكتَب عليه شيءٌ، فإن عَمِلها كُتبت عليه سيئةٌ واحدةٌ»[١].

وهذا عند أهل السنة، وقالت المعتزلة والخوارج: ليست معفوة كالهمِّ بالكفر.

ثم الهمُّ الذي لم يكتب عليه ما خطر بباله ولم يعزم على ارتكابه، وإلا فالمحقِّقون على أنه يُكتَب عليه[٢]، لكنه مع هذا قابِلٌ أن يعفو الله عنه، وأنه تحت المشيئة، بخلاف قصد الكفر وعزمه؛ وأما خطراته فلا تضر كما يشير إليه الحديث: «وهذا صريح الإيمان» أو «محضه»[٣]، و«الحمد لله الذي ردَّ أمر الشَّيطان إلى الوسوسة»[٤].

---

(١) رواه مسلم في الإيمان، باب إذا همَّ العبد بحسنة كتبت، وإذا همَّ بسيئة لم تكتب (٢٣٣-٢٣٧).

(٢) نظم بعض العلماء مراتب القصد بقوله:

مراتب القصد خمس هاجس ذكروا ... فخاطر فحديث النفس فاستمعا

يليه هَمٌّ فعزم كلها رفعت ... سوى الأخير ففيه الأخذُ قد وقعا

راجع للتفصيل: فتح الملهم بشرح صحيح مسلم للعلامة شبير أحمد العثماني ٢: ٩٣-٩٦ (كتاب الإيمان، باب إذا همَّ العبد بحسنة كتبت...).

(٣) رواه مسلم في الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان... (٢٣٩، ٢٤١).

(٤) رواه أبوداود في الأدب، باب ردّ الوسوسة ٥: ٥٢١ (٥٠٧١).

ـ ٤٧ ـ

ولَفْظُ الكُفْرِ مِنْ غَيْرِ اعتقادٍ بِطَوْعٍ رَدُّ دِينٍ باغتفالِ

الباء في «بطوع» للمعيَّة، وفي «باغتفال» للسببيَّة. و«ردٌّ» مرفوعٌ على أنه خبر لـ«لفظ».

والمعنى: أن إجراء لفظ الكفر ومَبناه على اللِّسان من غير اعتقاد اللافظ بمعناه، مع طَواعِيَةٍ وعدمِ كراهيته النَّاشئة عن مُوجِب إكراه ذلك الكلام، حال كونه ملتبساً بالغفلة عن ذلك المراد، ردٌّ لدين الإسلام، وخروجٌ عن دائرة الأحكام.

وهذا ما عليه أئمة الحنفية، لِما سبق من أن المختار عند بعضهم أن الإيمان هو التصديق والإقرار، فبإجراء الكفر على اللِّسان يتبدَّل الإقرار بالإنكار، وذلك كفرٌ عند العلماء الأبرار.

وقال الشَّارح الحنفي: يكفُر عند عامَّة العلماء، ولا يُعذَر بالجهل.

وقال بعضهم: لا يكفر، ويُعذَر بالجهل. ثم قال: والأصحّ أنه لا يكفر، وعليه الفتوى. انتهى.

والظاهر أن هذا إذا تكلَّم بكلمةٍ، عالماً أنها كلمة كفرٍ، غيرَ معتقدٍ لمعناها، أما مَن تكلَّم بكلمة كفرٍ، ولم يَدْرِ أنها كلمة كفرٍ، ففي «فتاوى قاضيخان» حكاية خلافٍ من غير ترجيحٍ، حيث قال: «قيل: لا يكفُر لعذره بالجهل. وقيل: يكفُر، ولا يُعْذَر بالجهل»[١].

---

(١) فتاوى قاضيخان ٣: ٥١٨.

وقال العزُّ بن جماعة[1]: «اختُلف في التلفُّظ بالكفر من غير اعتقادٍ ولا إكراهٍ، فقيل: يكفر بذلك، وقيل: لا؛ فلو كان عن إكراهٍ فلا كفر اتفاقاً»، انتهى.

ومفهوم كلامه أنه إذا كان عن اعتقادٍ كفَر اتفاقاً، كما ذكرهما الشَّارح القدسيُّ عنه بالمعنى دون المَبنى.

ويؤيِّده قوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ١٠٦].

ثم في إطلاقه الإكراهَ نظرٌ لا يخفى، ففي «فتاوى قاضيخان»[2] تفصيلٌ حسَنٌ، وهو أنه إن أكره بقيدٍ أو حبسٍ فتلفَّظ بذلك كفَر، أو بقتلٍ أو إتلافِ عضوٍ، أو ضربٍ مؤلِمٍ فتلفَّظ بذلك، وقلبُه مطمئنٌّ بالإيمان، لا يكفُر استحساناً، يعني وكان القياس أن يكون كفراً؛ لأنه إنكارٌ مبطِلٌ لِـما سبق عنه من إقرار.

ثم من فروع الارتداد: أنه يُبطِل أعمالَه الصالحة، وتقع الفُرقة بينه وبين امرأته ولو جدَّد الإيمان، بخلاف مذهب الشافعي، فإنه لا يُبطِلها إلا بالموت على الكفر.

ففي مذهبنا يجب عليه إعادةُ حِجَّةُ الإسلام؛ لأن وقت الحج ممتدٌّ إلى آخر العمر؛ وكذا إذا أسلم في آخر الوقت وقد ارتدَّ في أوَّله بعد أداء صلاته، فإنه يجب عليه إعادة تلك الصلاة.

وأما قضاء الصلوات ونحوِها الواقعة في أيام الارتداد، فلا يجب اتفاقاً.

---

(١) درج المعالي ص١٤٨.

(٢) انظر: فتاوى قاضيخان ٣: ٥١٨.

ـ ٤٨ ـ

ولا يُحكَمْ بكفرٍ حالَ سُكْرٍ بما يَهذِي ويَلغُو بارتجالِ

«لا» ناهيةٌ، و«يُحكَم» بصيغة المجهول، وقيل بالمثنَّاة الفوقيَّة خطاباً، وفي نسخةٍ بصيغة المتكلِّم. ونصب «حال» على الظرف. و«ما» مصدريَّة. و«يهذي» بفتح المضارعة، وكسرِ ذاله المعجَمة من الهَذَيان، وهو الكلام السَّاقطُ الاعتبارِ في ميدان البيان، وفي معناه اللَّغْو، فإنه الكلام الباطل. و«الارتجال» بالجيم، هو القول بديهةً من غير أن يكون له مِن قبله تهيئةٌ ورويَّةٌ، وباؤه متعلق بـ«يهذي» أو «يلغو»، وفاعلهما السَّكْران، فإن المذكور معنىً كالمذكور مبنىً.

والمعنى أنه لا يُحكَم بكفر إنسانٍ بسبب ما يجري على لسانه من كلمة الكفر حالَ سُكْره دون تأمُّلٍ في أمره.

والناظم أطلقه، وفي «فتاوى قاضيخان»[١] تفصيله، حيث قال: «فإن كان يعرف الخير من الشرِّ، والسماءَ من الأرض، فيُحكَم بكفره، وإلا فلا».

وذهب ابن جماعة[٢] وشارحٌ من الحنفيَّة إلى إطلاقه وعدم تكفيره، من غير نظرٍ إلى اختلاف حاله.

قيل: وهو المشهور عن الحنفيَّة، بدليل أن الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه[٣]، على ما

---

(١) فتاوى قاضيخان ٣: ٥١٨.

(٢) انظر: درج المعالي ص١٥٤.

(٣) سقط «عليه» من «أ» و«ب».

ورد في الصحيح[١]، ويؤيِّده أنه قرأ بعض الصحابة وهو سكران: «أعبدُ ما تَعبدون» وصار سبباً لتحريم السُّكر حال الصلاة[٢].

ونقل الشَّارح أيضاً عن أبي حنيفة أن رِدَّة السَّكران ردةٌ لإتيانه بحقيقة الردة. قال القدسي: وهذا مذهب الشافعي.

ونقل الشارح أيضاً أن السكران هو الذي لا يَعرِف الرَّجلَ من المرأة عند أبي حنيفة.

ثم قال: واعلم أن السُّكر على نوعين:

سُكْر بطريقٍ مباحٍ، كشُرب الدواء، والسُّكر بالبَنْج، وبما يُتَّخذ من الحبوب والعسل، فلا يقع طلاقُه ولا عتاقُه، ولا ينفُذُ جميع تصرُّفاته؛ لأنه ليس من جنس اللَّهو فصار من أقسام المرض.

وسُكْرٌ بطريقٍ محظورٍ كشرب الخمر والنبيذ، فيلزَمه أحكامُ الشرع، وتنفُذُ تصرفاتُه كلُّها إلا الردَّة استحساناً.

ـ ٤٩ ـ

وما المعـدومُ مرئيّـاً وشـيئاً لفقـهٍ لاحَ في يُمْـنِ الهِـلالِ

«ما» بمعنى ليس. والمراد بـ«الفقه» هنا الفهم، ويصح أن يراد به الدليل، واللام

---

(١) ذكره البخاري معلقاً عن ابن عباس ـ رضِيَ الله عنهما ـ موقوفاً، في الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، وانظر: فتح الباري ٣: ٥٨٤، في شرح هذا الموضع، فقد روي مرفوعاً أيضاً.

(٢) انظر للتفصيل: تفسير ابن كثير ١: ٤٥٣ [النساء: ٤٣].

فيه للتعليل، وهو متعلِّقٌ بمقدَّر نحوُ «قلت». و«لاح» بمعنى ظهر.

واليُمْن بضم الياء: البركة[1].

---

(١) وفي «تحفة الأعالي» نقلاً عن التونسي ص٨٠: «وإضافة يمن إلى الهلال من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: الهلال المبارك، ومثله في أخلاق ثياب على تأويل ثياب أخلاق؛ أي: ليس المعدوم شيئاً يرى لله تعالى، قلتُ ذلك جازماً به لأجل فهمٍ أو دليلٍ ظهر لي في الهلال المبارك.

وقد أشار الناظم بهذا إلى الاستدلال على ما ذكره بالقياس المسمى عند المتكلمين إلحاق الغائب بالشاهد، فيلحقون الباري جلَّ وعلا بخلقه في أشياء لم يرد فيها نص، ولا بإلحاقه بهم فيها نقص.

وتقرير الدليل: أن الهلال قبل ما يزاد عليه من النور يوماً فيوماً مع كونه متحقق الوجود إذا كان معدوماً لا يراه الناس، وإذا وجد رأوه، فغير الهلال من المعدومات في ذلك كهو، بل أولى، إذ النور أوضح المبصرات، ولما لم ير حال عدمه، رؤي حال وجوده علم أن علة الرؤية هي الوجود، كما أن العلة في الشاهد الوجود، فكذا في الغائب؛ لأن العلل لا تبدل في الشاهد والغائب، فالباري تعالى كخلقه في ذلك.

ويسمون القياس المذكور تمثيلاً، وقد ضعفه الإمام في «المحصول» وأتباعه بما حاصله: أنه لا يفيد في مسائل هذا الفن اليقين تمثيل خال عن الجامع، إذ لا مناسبة بين رؤية الله ورؤية خلقه.

قلت: لكن قد تقوى بالأدلة النقلية كما ستطلع عليه». انتهى ما في «تحفة الأعالي».

قلت: كتاب الإمام الرازي هو «المحصل» راجعه ص١٨٩-١٩١ ـ وأما «المحصول» ففي أصول الفقه ـ وكلامه وارد في المسألة، وليس هو ممن ينكر الرؤية، وإنما قصده بيان ضعف الدليل العقلي، ولأجله قال في «المحصل» ص١٩١: «والمعتمد في المسألة الدلائل السمعية».

وضعف الدليل العقلي مسلَّمٌ عند المحققين، والاعتماد على الدليل السمعي هو اختيار الإمام الماتريدي.

انظر: كتاب التوحيد للإمام الماتريدي ص٧٧-٨٥، شرح المواقف ٨: ١٢٩، شرح العقائد النسفية ص١٢٦، حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ـ ضمن مجموعة الحواشي البهية ـ ص١٣٩، شرح المقاصد ٣: ١٤٢.

والمعنى: ليس المعدوم مرئياً لله تعالى، ولا شيئاً، بمعنى أنه لا يُطلَق عليه أنه شيء مطلقاً، كقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩]، وهو لا ينافي كونَه مقيَّداً، كما قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١]، وقلت ذلك جازماً لما هنالك لأجْلِ فهمٍ ظَهَر لي ظهوراً بَيِّناً كما في الهلال المبارك الحال.

وفي المسألة خلاف المعتزلة مستدلِّين بقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]، على خلافٍ أنها يومَ القيامة كما قاله الحسن والسُّدِّيّ، أو قبلَ يومِ القيامة وهي من أشراطها كما قاله عَلْقَمة والشعبيُّ وابن جريجٍ. وقال مقاتل: تكون قبل النفخة الأولى[١].

وأجيب عنه بأن معنى الآية: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]، تكون شيئاً عظيماً عند وجودها، وبأنها لـمّـا كانت أمراً متحقِّقَ الوقوع في علمه سبحانه، صارت كأنها موجودةٌ في الحال، والله أعلم بالأحوال.

قيل: والتحقيق في هذه المسألة ما ذهب إليه الـمحقَّقون من أن الشيئيَّة تُرادف الوجودَ، والعدمُ يُرادف النفيَ، فالحكم بكون المعدوم ليس بشيءٍ ضروريٌّ.

ويؤيِّده ما حكى شارح «المواقف»[٢] من أن أهل اللُّغة في كل عصرٍ يُطلِقون لفظَ الشيء على الموجود، حتى لو قيل لهم: «الموجود شيء» تَلَقَّوه بالقبول، ولو قيل: «ليس بشيءٍ» قابَلوه بالإنكار. انتهى.

---

(١) انظر: تفسير الطبري ٧: ٥٧٨٩، وابن كثير ٣: ١٢٣٦، تحت الآية الأولى من سورة الحج.

(٢) انظر: شرح المواقف ٢: ٢١٣.

وقيل: النِّزاع لفظيٌّ؛ فإن مرادهم بالمعدوم الشيءُ الثابتُ المتحقِّق نفيُه[١].

ثم اعلم أن هذه المسألة مِن أشهر مسائل الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة[٢]، إلا أن محل الخلاف المعدومُ البسيطُ الممكنُ الوجودِ، وأما المعدوم الممتنِع الوجودِ لذاته كاجتماع الضدين، فليس شيئاً ولا يُرَى بلا خلافٍ.

وقال العز ابن الجماعة[٣]: «اشتمل هذا البيت على قاعدتين:

الأولى: أن الله هل يرى المعدوم أم لا؟ فمذهب الحنفية الثاني، ومذهب المعتزلة الأول.

والثانية: أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟ فمذهب أهل السنة الثاني، ومذهب المعتزلة الأول. والله أعلم».

---

(١) انظر: شرح المواقف ٢: ١٩٣.

(٢) اعلم أن ههنا مسألتين:

الأولى: هل يطلق على لفظ «شيء» على المعدوم، بغضّ النظر عن حقيقة المعدوم ما هو. فذهب الأشاعرة والماتريدية إلى أن لفظ «شيء» حقيقة في الموجود، ومجاز في المعدوم. وذهب المعتزلة إلى أنه حقيقة في «ما يصح أن يعلم ويخبر عنه» سواء كان موجودا أو معدوماً، فالشيء عندهم حقيقةً يشمل الموجود والمعدوم. وهذا بحث لغوي، والأمر فيه هين.

المسألة الثانية: ما حقيقة المعدوم، هل هو عدم محض ونفي صرف، أم له تحقق وثبوت في الخارج. فذهب الأشاعرة والماتريدية إلى أن المعدوم عدم محض لا ثبوت له في الخارج. ووافقهم الفلاسفة. وذهب بعض المعتزلة إلى أن المعدوم ثابت في الخارج. وهذا بحث معنوي، وقد عدَّه العضد من أمهات المسائل الكلامية.

وكلام الناظم يحتملها، والشارح رحمه الله خلط بينهما ولم يميز، فتنبه.

انظر للتفصيل: شرح العقائد النسفية ص٢٥١-٢٥٢، النبراس على شرح العقائد ص٥٧٥-٤٧٨، شرح المواقف ٢: ١٨٩-٢١٩.

(٣) درج المعالي ١٥٥-١٥٦.

- ٥٠ -

وغَـيرانِ المكـوَّنُ لا كـشيءٍ مَع التَّكوينِ خُـذْهُ لاكتحـالِ

«غيران» بكسر النون: تثنية غير.

و«التكوين»: الإيجاد. و«المكوَّن» بفتح الواو: الموجود، وهما[1] متغايران؛ إذ السبب غير المسبَّب، والفَعْلَ غيرُ المفعول. قال ابن جماعة: وهذا عند أهل السنة خلافاً للمعتزلة، فإنهما شيءٌ واحدٌ عندهم.

ثم الضمير في «خذه» راجعٌ إلى ما قاله من أن المُكوَّن والتكوين متغايران؛ وأكَّد ذلك بقوله «لا كشيءٍ» أي لا متحدان، وجعَل هذا القول بمنزلة الكُحْل لتنويره عينَ البصيرة مِن عَمَى الجهل بهذه المسألة.

فاعلم أن التكوين أثبته علماؤنا الحنفية صفةً لله تعالى زائدةً على القدرة والإرادة، وقالوا بقِدَمه، وفسَّروه بـ«إخراج المعدوم من العَدَم إلى الوجود»، والمراد: مبدأ الإخراجِ لا نفسُه؛ لأن نفس الإخراج وصفٌ إضافيٌّ في حادثٍ وقديمٍ.

ونُسِب قولُ المعتزلة إلى الأشعريِّ أيضاً، لكن العلامة التفتازاني ردَّ نسبة ذلك على ظاهره إليه، وحمل كلامَه على مَحْمَلٍ صحيحٍ لديه، فقال: من قال: «إن التكوين عين المُكوَّن» أراد أن الفاعل إذا فعل شيئاً فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى المُعبَّر عنه بـ«التكوين» فهو أمرٌ اعتباريٌّ يحصُل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وهو ليس أمراً محققّاً مغايِراً للمفعول في الخارج؛ ولم يُرد أن مفهوم التكوين هو بعينه

(١) أي: التكوين والمكوَّن.

مفهوم المُكوَّن. وهذا خلاصة ما في كلامه من شرحَي المقاصد والعقائد(١).

وقد سبق شرح قوله: «وفي الأذهان حق...» البيت المذكور ههنا على ما في بعض النسخ.

-٥١-

وإنَّ السُّحْتَ رزقٌ مثلُ حِلٍّ وإنْ يَكْـرَه مَقـالي كـلُّ قـالِ

«السُّحْت» بضمّ السين، وسكونِ الحاء وبضَمّ(٢): هو الحرام، بل أشدُّه.

و«الحِلّ» بكسر الحاء: الحلال.

و«المَقال»: مصدر ميميّ بمعنى القول أو المَقول.

و«القالي»: المُبغِض، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضحى: ٣]، وقوله: ﴿إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ ٱلْقَالِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٨].

والمعنى: أن الحرام مرزوق مثل الحلال؛ لأن الرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان لينتفعَ به، حراماً كان أو حلالاً.

وفي المسألة خلاف المعتزلة مستدلِّين بأنه مستند إليه سبحانه في الجملة، والمستند إليه يقبح أن يكون حراماً يُعاقَبون عليه.

وأجيب بأنه لا قبيحَ بالنسبة إلى الله تعالى؛ لأنه يفعل ما يشاء في مُلْكه، ويحكُم ما يريد في مُلْكه، وعقابُهم على الحرام لسوء مباشَرتهم أسبابَ الأحكام مع أنه يلزَم

(١) انظر: شرح العقائد النسفية ص١٢٠، وشرح المقاصد ٣: ١٢٤-١٢٥.

(٢) أي: السُّحْت، والسُّحُت، كما في القاموس المحيط مادة (سحت).

المعتزلةَ أن المنتفِع بالحرام طول الأيامِ من عمره لم يَرزُقْه الله أصلاً، وهو مخالفٌ لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

ثم اعلم أن هذا البيت في بعض النُّسَخ موجودٌ دونَ غيره.

ـ ٥٢ ـ

وفي الأجداثِ عن توحيدِ ربِّي سيُبْلَى كلُّ شخصٍ بالسُّؤالِ

«الأجداث» بالجيم والمُثلَّثة: القبور، جمع جَدَثٍ بفتحتين.

و«سَيُبْلَى» صيغة مجهولٍ من البَلاء بفتحٍ ومدٍّ بمعنى يُمتحن، وهو متعلَّق المجرورات كلِّها(١).

قال ابن جماعة: يشير إلى أن سؤال منكَرٍ ونكير حقٌّ يجب الإيمان به، وقد أجمع عليه أهل السنة خلافاً للجهمية وبعض المعتزلة(٢). انتهى.

ومعنى البيت: أنه سيُختبَر كلُّ شخصٍ في قبره أو مَقَرِّه بالسؤال عن ربه ودينه ونبيِّه، كما ورد في الحديث الصحيح، فيقول المؤمن: «ربِّي الله، وديني الإسلام، ونبيِّي محمد عليه السلام، ويقول الكافر والفاجر: هاه هاه، لا أدري»(٣).

وفي «الخلاصة» و«الفتاوى البزازية»(٤) من أئمة الحنفية أن مَن جُعل في تابوتٍ أياماً ليُنقَل، ما لم يُدفَن لم يُسئل، وهو ظاهر الأحاديث، فتأمل.

---

(١) فيه أن «عن توحيد ربي» متعلق بـ«السؤال» (انظر: تحفة الأعالي ص٨٣)، وقد خالفه الشارح نفسه وعلَّقه بـ«السؤال» في بيان معنى البيت حيث قال: «... بالسؤال عن ربه..».

(٢) درج المعالي ص١٦٠.

(٣) رواه أبوداود في «سننه» أول كتاب السنة، باب في المسألة في القبر وعذاب القبر (٤٧٢٠).

(٤) انظر: الفتاوى البزازية، كتاب الصلاة ١: ٤٥٢٦.

ومَن أكله السَّبُعُ فالسؤال في بطنه كما صرحا به(١).

أما سؤال الصغير فمنقولٌ عن السَّيد أبي شجاع من الحنفية(٢)، واعتمده صاحب «الخلاصة» والبزازيُّ في «فتاويه»(٣)، وجرى عليه النَّسفيُّ في «العُمدة»(٤)، لكن جزَم صاحب «البحر» بخلافه(٥)، وهو مُقتضَى قول النَّووي في «الرَّوضة»(٦) و«الفتاوى».

وتوقف التاج الفَاكِهاني(٧) في سؤال المجنون ونحوه.

وأما الأنبياء عليهم السلام فالأصح أنه لا يُسئَلون كما جزم به النَّسفيُّ في «بحره»(٨).

وما ورد في الصحيحين من استعاذة النبي ﷺ من فتنة القبر وعذابه(٩)، أجاب

---

(١) انظر: الفتاوى البزازية ١: ٤٥٢٦.

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية ص١٧٨.

(٣) انظر: الفتاوى البزازية ١: ٤٥٢٦.

(٤) انظر: الاعتماد شرح العمدة ص٤٣٢.

(٥) انظر: بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص١٩٣.

(٦) وذلك أنه نقل استحباب تلقين الميت بعد الدفن، ثم قال: «وأما الطفل ونحوه فلا يلقن. والله أعلم». انظر: روضة الطالبين ١: ٦٥٥.

(٧) هو عمر بن علي اللَّخْمي، تاج الدين الفاكِهاني (٦٥٤-٧٣٤هـ). الأعلام ٥: ٥٦.

(٨) انظر: بحر الكلام ص١٩٣.

(٩) أخرجه البخاري في الجنائز، باب التعوذ من عذاب القبر (١٣٧٧)، ومسلم في الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر الفتن وغيرها (٦٧٦٥).

عنه القاضي عياض في «شرح مسلم» بأن ذلك التزامٌ لحقِّ الله تعالى وإعظامُه والافتقارُ إليه، وليَقتديَ به أمتُه، وليتبيّنَ لهم صفة الدعاء، والمُهمَّ منه.

وأما الجن: فمال بعض المتأخرين إلى أنهم يُسئَلون لعموم الأدلة الشاملة لهم ولغيرهم.

وأما الملائكة فقال الفاكِهاني: الظاهر أنهم لا يُسئَلون. ومَيْلُ القرطبي إلى خلافه، والأظهر الأول لِـما سبق من أن الأنبياء لا يُسئَلون على الأصح.

ثم قال ابن عبد البر: لا يُسئل الكافر الصَّريح، بل يُعذَّب من غير سؤال، وإنما السؤال للمنافق. وخالفه القرطبي وابن القيم، فقالا بسؤال كلٍّ منهما.

هذا، وقد وردتْ أحاديث باستثناء عِدَّةٍ فلا يُسئلون، منهم الشهيد والمُرابِط يوماً وليلةً في سبيل الله، ومَن مات في يوم الجمعة أو ليلتها، ومَن قرأ سورة الملك في كل ليلة، والمبطونُ، والمراد بالبطن الاستسقاء أو الإسهال، قولان للعلماء كما ذكره القرطبي.

وأما ما ذكره البُلقيني من أن سؤال القبر يكون بالسُّرْياني فغير معروف بين المتكلمين ولا بين المحدِّثين.

وذكر الترمذي وابن عبد البر أن سؤال القبر من خصائص هذه الأمة، ولعل الحكمة في ذلك أن يُعجَّل عذابُهم في البرزخ فيوافون القيامةَ عن الذنوب مُمحَّصةً[1].

- ٥٣ -

ولِلكفَّارِ والفُسَّاق يُـقْضَى ....

يُقضى المجهول من القضاء.

---

(١) وفي المطبوع: «والذنوب ممحصة».

وفي نسخةٍ صحيحةٍ «بُغْضاً» بالغين المعجمة، على أنه منصوبٌ بالحالية، أي: مبغوضين، أو بالمفعولية[١] أي: بُغضاً من الله لهم.

وفي بعض النسخ: «بَعْضٍ» بالعين المهملة مخفوضاً على أنه بدلٌ من «الفسّاق» بدلَ البعض.

.... عذابُ القبرِ من سُوءِ الفِعـال

«عذاب» مرفوعٌ على أنه نائب الفاعل، بناءً على نسخة الأصل، أو على أنه مبتدأ، خبره الجارّ والمجرور السابق عليه، للإشارة إلى حصر العذاب المذكور في الكفّار وبعض الفُجَّار.

«الفِعال»: بكسر الفاء جمع فِعْلٍ، وأما بالفتح فمصدرٌ كـ«ذهَب ذَهاباً». وقيل: يُستعمَل بالكسر للشَّرِّ وبالفتح للخير.

والحاصل: أنه يجب اعتقاد أن عذاب القبر حقٌّ واقعٌ للكفار، وثابتٌ لبعض الفُجَّار، ممّن أراد الله تعذيبَه في تلك الدار لسوء فعالهم وقُبْحِ حالهم.

وقد أجمع أهل السنة على ذلك، ففي الصحيحين: «عذاب القبر حقٌّ»[٢].

ويؤيِّده قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا﴾ [غافر: ٤٦] الآية.

وفي المسألة خلاف المعتزلة والجهمية والرافضة[٣].

---

(١) وفي «ب»: «أو بالعلية».

ولعله المقصود بالمفعولية وبالعلية كليهما المفعول لأجله، أي يعذبون لأن الله يبغضهم.

(٢) أخرجه البخاري في الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر (١٣٧٢).

(٣) فيه نظر؛ إذ المعتزلة وكذا الشيعة يثبتون عذاب القبر، وإن نسب إليهم إنكاره في عامة كتبنا. =

-٥٤-

وزِيد هنا بيت في بعض الشروح وهو قوله:

دخولُ النَّـاسِ في الجنَّـاتِ فضْـلٌ مِــن الــرَّحمنِ يــا أهــلَ الأمــالي

«الأمالي» جمع إملاء، ولو قال: «يا أهل المعالي» لخَلَص من صورة الإيطاء، ولو لم يقع على التَّوالي.

والمعنى: أن دخول المؤمن في الجنة ليس بمجرد أعماله الصالحة، بل بفضل الله تعالى وكرمه، لقوله عليه السلام: «لن يدخل أحدكم الجنة بعمله». قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلا أن يَتغمَّدني الله برحمته»[1]. وهو لا ينافي قوله تعالى:

= فقد نقل القاضي عبد الجبار فيه إجماعَ الأمة، ثم قال: «إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر، ولا يقرون به». انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧٣٠ (فصل في عذاب القبر).

وانظر كذلك: الفائق في أصول الدين لابن الملاحمي المعتزلي ص٤٦٣-٤٦٤. قال فيه: «وذكر أصحابنا أن الأخبار تواترت عنه عليه السلام في عذاب القبر».

قال العلامة التفتازاني في «شرح المقاصد» ٣: ٣٦٢: «اتفق الإسلاميون على حقّيّة سؤال منكر ونكير في عذاب القبر، وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه، ونسب خلافه إلى بعض المعتزلة.

قال بعض المتأخرين منهم: حكي إنكار ذلك عن ضرار بن عمرو، وإنما نسب إلى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار إياهم، وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق».

وأما مذهب الشيعة: فانظر في: «تجريد العقائد» للطوسي ص١٥٧-١٥٨، وفيه: «وعذاب القبر واقع لإمكانه وتواتر السمع بوقوعه». وانظر: إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت للعبيدلي ص٤٣٠، الأسفار الأربعة لملا صدرا ٩: ٣٠٣-٣٠٦.

(١) رواه البخاري في الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل (٦٤٦٧).

﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، سواء قيل بأن الباء للسببية، أو البدلية، خلافاً للمعتزلة في هذه المسألة، حيث يقولون بإيجاب إثابة المُطيع وعقاب العاصي، ونحن نقول: لا يجب على الله سبحانه شيءٌ، وإنما أدخلهم الجنةَ بفضله، كما أن الكفار أدخلهم النارَ بعدله؛ نعم الدَّرَجات والدَّرَكات بحسَب اختلافِ الحسنات وتفاوُتِ السيئات، والخلودُ فيهما بواسطة النيَّات، ولذا قيل: «النِّيَّات بمنزلة الأرواح، والأعمال في مرتبة الأشباح».

ـ ٥٥ ـ

حسابُ النَّاس بعدَ البعثِ حقٌّ فكونوا بالتَّحَرُّزِ عن وَبالِ

«الوَبال» بالفتح: الإثم الذي كان من قِبَل العبد كالقتل والظلم ونحوهما.

والمعنى: إذا كان حساب جميع الناس حقّاً ثابتاً، فكونوا متحرِّزين احترازاً شديداً عن حقوق العباد خصوصاً؛ لأن ما كان بينَه سبحانه وبينَ عبادِه يُرجَى منه العفوُ. كذا قاله بعض الشراح.

والأظهر أن المراد بالوبال شدَّةُ الأثقال من ذنوب الأعمال أعمُّ من أن يكون من حقوق الله أو حقوق العباد، لِـما في الصحيحين أنه عليه السلام مرَّ بقبرين فقال: «إنَّهما لَيُعذَّبان...»[1] الحديث.

وأشار الناظم إلى حقِّيَّة بعث الخلق من القبور في يوم الحشر والنشور.

ثم من الأدلَّة على ثبوت الحساب قوله تعالى: ﴿فَسَوۡفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾

(١) رواه البخاري في الوضوء، باب بدون الترجمة (٢١٨)، ومسلم في الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه (٥٦٤).

[الانشقاق: ٨]، وقوله تعالى: ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

ومقتضى ما نقل ابنُ عبد البرِّ والرازيُّ من تكليف الجنِّ اتفاقاً، وأن لهم ثواباً وعقاباً أنهم يُحاسَبون كالإنس، فكأن الناظم ذهب إلى أن الجنَّ في الأحكام تابع للإنس، أو مال إلى توقُّفِ أبي حنيفة في أمر ثوابهم المترتِّبِ على حسابهم، مع الإجماع على تحقُّق عقابِ الكفَرَة منهم، أو تَبِع بعضَ اللُّغويين في أن الجنَّ داخلون في مُسمَّى الناس.

وأما الملائكة، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن عطاء بن السَّائب أنه قال: «أول مَن يحاسَب جبريل؛ لأنه كان أمين الله في وحيه إلى رسله»[1]. لكن أخرج أبو الشيخ ابن حِبَّان[2] عن أبي سنان قال: «إن اللّوح المحفوظ معلَّق بالعرش، فإذا أراد الله أن يوحيَ بشيءٍ كَتَب في اللَّوح فيجيء اللَّوحُ حتى يقرعَ جبهة إسرافيل، فينظر فيه، فإن كان إلى أهل السَّماء دفعه إلى ميكائيل، وإن كان إلى أهل الأرض دفعه إلى جبريل، فأوَّل ما يُحاسَب يومَ القيامة اللَّوحُ، يُدعَى به تُرعَدُ فَرائصُه، فيقال: هل بلَّغتَ؟ فيقول: نعم، فيقال: مَن يشهد لك؟ فيقول: إسرافيل، فيُدعَى إسرافيلُ تُرعَد فرائصُه فيقال: هل

(١) لم أجده في تفسيره، وذكره السيوطي في «الحاوي» ٢: ١٦٤، كتاب الإعلام بحكم عيسى عليه السلام، ونسبه إليه، وليس فيه لفظ «في وحيه». والشارح ينقل عنه.

(٢) كذا اسمه في نسخ الكتاب، وفي حاوي السيوطي الذي ينقل عنه الشارح.
والصواب «أبو الشيخ ابن حَيَّان» بفتح الحاء، وياء مشددة، وقد أخطأ في نسبته غير واحد من العلماء، منهم الزركلي في «الأعلام» ٤: ١٢٠، وهو الحافظ عبد الله بن محمد بن جعفر بن حَيَّان الأصبهاني، المعروف بأبي الشيخ، توفي سنة ٣٦٩هـ. له كتاب «العظمة»، و«طبقات المحدثين بأصبهان»، وغيرهما. حقَّق نسبته محقِّق كتاب «العظمة»، فراجعه ١: ٥١-٥٥.

بلَّغك اللَّوح؟ فإذا قال: نعم، قال اللَّوح: الحمد لله الذي نجَّاني من سُوء الحساب ثم كذلك»[١].

وأخرج أيضاً عن وهيب بن الورد قال: «إذا كان يومُ القيامة دُعي إسرافيل تُرعَد فرائصُه، فيقال: ما صنعتَ فيما ادَّعى إليك اللَّوح؟ فيقول: بلَّغتُ جبريل، فيُدعَى جبرائيل تُرعَد فرائصُه، فيقال: ما صنعتَ فيما بلَّغك إسرافيل؟ فيقول: بلَّغتُ الرُّسلَ، فيؤتَى بالرُّسل، فيقال: ما صنعتم فيما أدَّى إليكم جبريل؟ فيقولون: بلَّغْنا الناسَ، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦]»[٢].

هذا، وروى مسلم أن النبي ﷺ قال: «لَتُؤدَّنَّ الحقوقُ إلى أهلها يوم القيامة، حتى يُقادُ للشاة الجَمَّاء من الشاة القرناء»[٣].

وروى الإمام أحمد أن النبي ﷺ قال: «يُقتَصُّ للخلق بعضِهم من بعضٍ، حتى للجماء من القرناء، وحتى للذرَّة من الذرَّة»[٤]. وقال: «لَيَختصمنَّ كل شيءٍ

---

(١) أخرجه أبو الشيخ في «العظمة» ٢: ٧٠٤-٧٠٥ (٢٩٣-٣٢)، مع اختلاف في الألفاظ.
وذكره السيوطي في «الحاوي» ١: ٣٣٦ (مسألة في كيفية الوحي)، ٢: ١٦٤ (كتاب الإعلام بحكم عيسى عليه السلام)، ونسبه إلى أبي الشيخ، والشارح ينقل عنه، ولكن في لفظه زيادة على لفظ السيوطي.

(٢) أخرجه أبو الشيخ في «العظمة» ٣: ٨٤٥-٨٤٦ (٣٩٣-٩)، مع اختلاف في الألفاظ، وذكره السيوطي في «الحاوي» ٢: ١٦٤ (الإعلام بحكم عيسى عليه السلام)، والشارح ينقل عنه.

(٣) رواه مسلم في البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (٦٤٧٥).

(٤) أخرجه أحمد في مسنده ١٤: ٣٦٤-٣٦٥ (٨٧٥٦). وقال الشيخ الأرناؤوط: صحيح دون قوله: «حتى للذرة من الذرة»، وهذا إسناد حسن.

يوم القيامة حتى الشَّاتان فيما انتطحتا»[١].

قال المُنْذِري في الحديث الأول: «رُواته رواة الصحيح»، وفي الثاني: «إسناده حسن»[٢].

وقال الجلال المَحَلِّي: «قضيّة هذه الأحاديث أن لا يتوقّف القصاصُ يوم القيامة على التكليف والتمييز، فيُقتصُّ من الطفل للطفل وغيره»[٣]. قلت: وكذا المجنون، والله أعلم.

وقد حكى الإمام بدر الدين الشِّبْلي الحنفي في «آكام المرجان في أحكام الجانّ» أنه اختُلف في دخول الجنِّ الجنَّةَ على أربعة أقوال: أحدها: نعم. الثاني: لا، بل يكونون في رَبَضِها[٤]. الثالث: أنهم على الأعراف. الرابع: الوقف.

وحُكي القول بدخولهم عن أكثر العلماء، وعن مجاهد أنهم إذا دخلوا الجنة لا يأكلون فيها ولا يشرَبون ويُلهَمون من التَّسبيح والتَّقديس ما يجدُه أهل الجنة من لذة الطعام والشراب، والله أعلم بالصواب.

وذهب الحارث المُحاسبي إلى أنا نراهم إذ ذاك، وهم لا يروننا، عكسَ ما كانوا عليه في الدنيا[٥].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده ١٥: ٣٣ (٩٠٧٢).

(٢) انظر: الترغيب والترهيب، كتاب البعث وأهوال يوم القيامة، فصل في ذكر الحساب وغيره ٤: ٢١٧ (٥٤٥٥-٥٤٥٦).

(٣) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢: ٦٣١

(٤) الرَّبَض: الناحية. (القاموس المحيط).

(٥) انظر: آكام المرجان في أحكام الجان ص٧٤-٧٥ (الباب الرابع والعشرون، في بيان دخول مؤمني الجن الجنة).

-٥٦-

وَيُعطَى الكُتْبُ بعضاً نحوَ يُمنَى وبعضاً نحوَ ظهرٍ والشِّمالِ

«الكُتُب» بضمَّتين جمع كتابٍ، وخُفِّف هنا للضرورة، والمراد بها صحائف الأعمال التي كَتَبها الحَفَظَةُ في أيام حياتهم. وهو مرفوعٌ على نيابة الفاعل.

و«بعضاً» نصب على أنه مفعول ثانٍ، وكان الأظهر أن يُرفَع «بعض» ويُنصَب «الكتب»؛ لأن ذوي العقول أولى بأن يكونوا المفعول الأولَ، وليوافقَ قولَه تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا * وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا * وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ * فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا * وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧-١٢].

وفي الآية الأخرى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ﴾ [الحاقة: ٢٥]، والجمع بينهما بأنه يُعطَى بشِماله مِن وراء ظهره.

واختُلف في كيفيته، فقيل: تُلوَى يدُه اليُسرى من صدره إلى خلف ظهره ثم يُعطَى كتابه. وقيل: تُنزَع يدُه اليُسرى من صدره إلى خلف ظهره ثم يُعطَى كتابُه. وقيل غيرُ ذلك، والله أعلم بما هنالك.

وقد أغرب الشارح القدسي فيما أعرب[١] حيث قال: إن «بعضاً» حالٌ، والمفعول الثاني مُقدَّر، أي: الناس أو المكلفين أو نحو ذلك.

-٥٧-

وحقٌّ وزنُ أعمالٍ وجَرْيٌ على مَتنِ الصِّراطِ بلا اهتِبالِ

أي: وزن الأعمال حقٌّ، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ

(١) كذا في المطبوع، وفي النسخ الثلاث: «أغرب».

﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: ٨-٩].

والميزان عبارةٌ عمّا يُعرَف به مقاديرُ الأعمال، وما يترتَّبُ عليه من العدل والفضل، بحسَب تفاوت الأحوال، والعقلُ قاصرٌ عن إدراك كيفيته، وتصوُّرِ ماهيتِه؛ لأن الأعمال أعراض يستحيل بَقاؤها، فلا تُوصف بالخِفَّة والثِّقْل أجزاؤها، لكن لـمّا ورد الدليل على ثبوته وجب اعتقادُ حقّيَّته، من غير اشتغالٍ بكيفيته، فإنه سبحانه قادرٌ على أن يُعرِّف عبادَه مقاديرَ أعمالهم بأيِّ طريقٍ أراده.

وقد ورد أن الموزون صحائف الأعمال، كما يدلُّ عليه حديثُ البطاقة التي فيها كلمةُ التوحيد أو البَسْملةُ(١).

وذهب بعضهم إلى أن الأعمال تُجسَّد وتُجسَّم بحسَب تفاوت الأعمال(٢)، ثم توزن ليعرِف الخلقُ ما لهم من النَّوال والوَبال.

---

(١) حديث البطاقة التي فيها كلمة التوحيد: أخرجه الترمذي في سننه ٥: ٢٤ (٢٦٣٩)، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، ط: بشار، وأحمد في مسنده ١١: ٥٧٠ (٦٩٩٤). ولم أجد ما فيه البسلمة.

(٢) وقد دل عليه ظاهر بعض الأحاديث، ذكر طرفاً منها الإمام الشاه ولي الله الدِّهْلَوي في «حجة الله البالغة»، واستدل بها على وجود عالمٍ غير عنصري تتمثل فيها المعاني بأجسام مناسبة لها في الصفة، وتتحقق هنالك الأشياء قبل وجودها في الأرض نحواً من التحقق، وسمّاه عالم المثال. انظر: حجة الله البالغة ١: ١٣-١٤.

قلت: وفي الاستدلال بظاهر تلك الأحاديث على وجود عالم المثال نظر ظاهر لمن تدبر، وكأن نظريته هذه مستوحاة من نظرية المُثُل لأفلاطون، وقد نقدها وردّها خلفه أرسطو في الفصل السادس من الألف الكبرى من ما بعد الطبيعة. انظر: تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ١: ٦٢-٧٨. وردَّه العلامة الكوثري أيضاً، انظر: حسن التقاضي ص١٤١.

وذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزانٌ حقيقيٌّ، له لسانٌ وكفَّتان، وأسنده اللالكائي في كتاب «شرح السنة» له إلى كلٍّ من سَلمان الفارسي والحسن البصري[1]، وروى ابن جرير واللالكائي عن حذيفة موقوفاً: أن صاحب الميزان يوم القيامة جبرائيل عليه السلام[2].

وأشار الناظم بقوله: «وزن أعمالٍ» إلى أن الوزن مختصٌّ بالأعمال الظاهرة كما نقله القرطبي في «تذكرته» عن الحكيم الترمذي، وأن الإيمان لا يُوزَن، إذ لا موازنَ[3] له، فإنه لا ضدَّ له إلا الكفر، ومُحالٌ وزنه[4].

ثم الصِّراط جَسْرٌ ممدود على متن جهنم، وفي رواية: على ظهر جهنم، أدقُّ من الشَّعْر، وأحَدُّ من السَّيف، يمُرُّ عليه جميعُ الخلق، فيجُوزُه أهل الجنة، وتزِلُّ فيه أقدامُ أهل النَّار، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧١-٧٢]، وفي الصحيحين: «إنَّ المؤمنين يمرُّون عليه سِراعاً كطَرْف العين وكالبرق وكالرِّيح، وكأجاويد الخيل والرِّكاب»[5]، وإلى هذا أشار الناظم بقوله: «وجَرْيٌ»، إلا أن هذا الجري لا يحصل لكلِّهم، فكان الأنسب أن يقول: «ومَرٌّ» بمعنى مرور.

---

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٦: ١٢٤٤-١٢٤٥ (٢٢٠٨) و(٢٢١٠).

(٢) انظر: تفسير الطبري ١٠: ٦٩ [الأعراف: ٨]، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٦: ١٢٤٥ (٢٢٠٩).

(٣) كذا في «ب» و«ج»، وفي «أ»: «موازين».

(٤) انظر: التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة ٢: ٧٢٨-٧٢٩، والحاوي للفتاوى للسيوطي ٢: ١٩٧.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، باب قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة» (٧٠٠١)، ومسلم في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية (٤٧٢).

وقولـه: «بـلا اهتبالٍ» أي بـلا كِذْبٍ وافتراءٍ، أو بلا اعتمـادٍ على شيءٍ، فـفي «القاموس»: اهتَـبَلَ: كذَبَ كثيراً، وعلى ولده[١]: أثْكَلَ.

وأما ما ذكره القدسي من أن المراد به ثِقْلُ البدن[٢]، وما قاله غيره بأنه بمعنى النَّقْص، فغيرُ ظاهرٍ في المعنى كما لا يخفى.

ثم هو متعلِّقٌ بـ«جري» أو بخبره، وهو «حقٌّ» المقدر، أو بـ«حقٍّ» مطلقاً، ولا يبعد أن يكون هو[٣] خبر «جري».

وفي الجملة ردٌّ على المعتزلة في إنكارهم كُلاً من الميزان والصِّراط مستدلِّين بأدلةٍ واهيةٍ، يستحقون به أن يعذَّبوا في نارٍ حاميةٍ[٤].

---

(١) أي: اهتبل على ولده: أثكل.

(٢) قال في «تحفة الأعالي» ص٩٢: «قوله: «فغير ظاهر في المعنى الخ» فيه تأمل، فقد جزم به التونسي حيث قال: الاهتبال: ثقل البدن، وأصله: ثقله باللحم، ومنه قول عائشة رضِيَ الله عنها: «وكان النساء إذ ذاك خفافاً لم يهبلن ولم يَغْشَهُنَّ اللَّحمُ». وفي رواية: «لم يُهَبِّلْهُنَّ اللَّحْمُ» بتشديد الموحدة».

قلت: ويؤيده ما جاء في «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس ٦: ٣٠: «هبل: الهاء والباء واللام فيه ثلاث كلمات، تدل إحداها على ثُكْلٍ، والأخرى على ثِقَلٍ، والثالثة على اغترارٍ وتَغَفُّلٍ».

(٣) يقصد قوله: «بلا اهتبال».

(٤) المعتزلة يقرُّون بالميزان كما هو عند أهل السنة، انظر: شرح الأصول الخمسة ص٧٣٦، والفائق في أصول الدين لابن الملاحمي ص٤٦٥-٤٦٦.

وأقرُّوا بالصراط كذلك، لكنهم أوَّلوه إلى غير ما هو عند أهل السنة، فقالوا: إنه طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار.

وبعضهم أوَّلوه إلى أنه الأدلة الدالة على الطاعات التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار. =

ـ ٥٨ ـ

ومرجوٌّ شفاعةُ أهلِ خيرٍ   لأصحاب الكبائرِ كالجِبالِ

صفةٌ للكبائر، أي: الذُّنوب الثِّقال أمثال الجِبال.

و«الخير» كلُّه مجموع في أربعة: النَّظَر، والحركة، والنُّطْق، والصَّمْت، فكلُّ نظر لا يكون في عِبْرة فهو غفلة، وكلُّ حركة لا تكون في عبادة فهي فَتْرة، وكلُّ نطق لا يكون في ذكرٍ فهو لغْوٌ، وكل صمتٍ لا يكون في فكرٍ فهو سهوٌ.

والمعنى: شفاعة أهل الخير من الأنبياء والأولياء لأهل الذنوب الكبائر، فضلاً عن الصغائر، مرجوٌّ.

والمراد بالكبائر هنا ما عَدا الشرك، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] أي: بالشَّفاعة وغيرها، فروى التِّرمذيُّ وغيره أن النبي ﷺ قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[(١)].

وفيه ردٌّ على المعتزلة حيث لم يقولوا بالشَّفاعة إلا في عُلُوِّ الدَّرَجة مع قولهم: إن أهل الكبائر مخلَّدون في النار.

وفي «سنن ابن ماجَهْ» عن عثمان بن عفَّان مرفوعاً: «يشفع يومَ القيامة ثلاثةٌ: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء»[(٢)].

= انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧٣٧-٧٣٨، والفائق في أصول الدين ص٤٦٦.

(١) أخرجه الترمذي في صفة القيامة والرقائق والورع، باب ما جاء في الشفاعة ٤: ٦٢٥ (٢٤٣٥) و(٢٤٣٦)، وأبو داود في باب الشفاعة ٥: ٣١٣ (٤٧٠٦).

(٢) أخرجه ابن ماجَهْ في الزهد، باب ذكر الشفاعة ٢: ١٤٤٣ (٤٣١٣).

واعلم أن قوله: «مرجوٌّ»[١] يوهم أن الشَّفاعة ظنية، وليس كذلك بل هي قطعية لوُرود أحاديث مشهورة كادت أن تكون متواترةً.

وقال ابن جماعة[٢]: «الناس على قسمين: مؤمن وكافر، فالكافر في النار إجماعاً، والمؤمن على قسمين: طائع وعاصٍ، فالطائع في الجنَّة إجماعاً، والعاصي على قسمين: تائبٌ وغيره، فالتائب في الجنة إجماعاً، وغير التائب في مشيئة الله تعالى».

ـ٥٩ـ

وللــدَّعَواتِ تــأثيرٌ بليــغٌ   وقد يَنفِيه أصحابُ الضَّلالِ

«الدَّعَوات» بفتحتين، جمع الدعوة بمعنى الدعاء.

والمعنى: إن لدعوات المطيعين لله تأثيراً بليغاً في صَرْف القضاء المعلَّق، دون المُبْرَم، لقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ [غافر: ٦٠]، ولقوله عليه السلام: «لا يَرُدُّ القضاءَ إلا الدُّعاءُ»، رواه الترمذي وقال: «حسن غريب»[٣]. ورواه ابن حِبَّان والحاكم، ولفظها: «لا يَرُدُّ القَدَرَ إلا الدعاءُ»[٤].

ولقوله عليه السلام: «الدعاء ينفَع ممَّا نزل، وممَّا لم ينزِل». رواه البزَّار والطَّبَراني والحاكم، وقال: «صحيح الإسناد»[٥].

---

(١) قلت: ولعله نظر إلى أن شمول الشفاعة أو قبولها لكل أحد ليس مما يقطع به.

(٢) درج المعالي ص: ١٧٢.

(٣) أخرجه الترمذي في القدر، باب ما جاء لا يرد القدر إلا الدعاء ٤: ٤٤٨ (٢١٣٩) بشار.

(٤) أخرجه ابن حبان في صحيحه ٣: ١٥٣ (٨٧٢)، ولفظه: «ولا يرد القدر إلا بالدعاء»، الحاكم في المستدرك ١: ٦٧٠ (١٨١٤)، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

(٥) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» ٢٠: ١٠٣، مسند معاذ بن جبل (٢٠١)، والحاكم في «المستدرك»، كتاب الدعاء والتكبير والتهليل ١: ٦٦٩ (١٨١٣).

وكذا دعاء الأحياء للأموات له تأثيرٌ في تخفيف الذنوب، ودفعِ العذاب، ورفعِ الدَّرجات، لقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]، فإنه سبحانه قاضي الحاجات ودافعُ البليَّات.

وأراد الناظم بقوله: «أصحاب الضَّلال» المعتزلةَ، حيث خالفوا في هذه المسألة أهلَ الهداية من أهل السنة والجماعة.

وأما إجابة دعوة الكافر ففيها خلافٌ بين مشايخ الحنفية، نقله الرُّوياني في كتابه «بحر المذهب» عن الشافعية، ونفى الاستجابة فيه[١]، وهو المنقول عن الجمهور على ما ذكر في «شرح العقائد»[٢]، وكان مستدَلُّهم ما نقله البغوي في «معالم التنزيل»[٣] عن الضَّحَّاك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾ [الرعد: ١٤].

وأما المحقِّقون فعلى أن هذا في العُقْبَى، وأما في الدنيا فقد يقبَل الله دعاء الكافرين:

لأنه تعالى حين قال إبليس: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۞ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ۞ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ﴾ [الحجر: ٣٦-٣٨]، فأجاب دعائه في الجملة.

ولقوله عليه السلام: «اتَّقوا دعوةَ المظلوم، ولو كان كافراً، فإنه ليس دونها حجاب». رواه أحمد وغيره عن أنس مرفوعاً[٤].

---

(١) انظر: تحفة المحتاج ٣: ٧٥، وقد ردَّ فيه قول الروياني.

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية ص٢٥٣.

(٣) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٤: ٣٠٦، قال: «قال الضحاك عن ابن عباس: وما دعاء الكافرين ربهم إلا في ضلال، لأن أصواتهم محجوبة عن الله تعالى».

(٤) أخرجه أحمد في «مسنده» ٢٠: ٢٢ (١٢٥٤٩)، والضياء في «الأحاديث المختارة» ٧: ٢٩٣ (٢٧٤٨).

- ٦٠ -

ودُنيانــا حــديثٌ والهَيُــولَى   عديمُ الكونِ فاسمَعْ باجتذالِ

«الهيولى»: بفتح الهاء وضمِّ الياء المشدَّدة، وقد تُخَفَّف كما هنا: القُطْن.

وشبَّه الأوائل طِيْنَةَ العالَمِ به، أو هو في اصطلاحهم موصوفٌ بما يصف به أهلُ التوحيد اللهَ سبحانه أنه موجودٌ بلا كمِّيَّةٍ ولا كيفيَّةٍ، ولم يقترن به شيءٌ من سِمات الحدوث، ثم حَلَّتْ به الصَّنعةُ واعترضت به الأعراض، فحدث منه العالم. كذا في «القاموس»[1].

وقيل: الهيولى عند الفلاسفة اسمٌ لما يُتَّخذ منه الأشياء كالخشب يُتَّخذ منه الباب، والحنطةِ يُتَّخذ منها الدَّقيق، والترابِ يُتَّخذ منه العِمارةُ[2].

---

(١) القاموس المحيط، مادة (هـ ي ل). وفيه: و«الهَيُولَى»، وتُشَدَّدُ الياءُ مضمومةً عن ابن القَطّاع: القطن... الخ.

وهذا الذي نقله الشارح من الفيروز آبادي موضع نظر، إذ لا يصح القول بأن الهيولى عند الأوائل هو الله سبحانه عند الموحدين، ولم يكن ينبغي للشارح رحمه الله تعالى أن ينقل من الفيروز آبادي ـ وهو إمام من أئمة اللغة ـ تعريف مصطلح فلسفي، فلكل فن أهله، والأخذ من غير الأهل يفتح باب الزلات،وقد استشعره العلامة الزَّبيدي رحمه الله صاحب «التاج شرح القاموس» حيث قال ٣١: ١٧٤-١٧٥: «.. على أن هذا البحث وأمثال ذلك لا تعلق لها بهذا الفن، ولكن المصنف سمى كتابه «البحر المحيط»، فأحبَّ أن يذكر فيه ما عسى أن يُحتَاج إليه عند المراجعة والمذاكرة، والله أعلم».

(٢) تمثيل الهيولى بالخشب والحنطة والتراب خطأ، ولعل عبارة العلامة مصطفى صبري رحمه الله في تعريف الهيولى والصورة أسهل وأقرب إلى ذهن المبتدي.

قال في «موقف العقل» ٢: ٧٣ «المادة: ما وُجِدَ في الشيء، وكان ممكناً أن يكونَ الشيءُ به كلَّ شيءٍ غيرَه، وتُسمَّى أيضاً «هيولاء»، والصُّورة: ما وُجِدَ في الشَّيءِ، ولم يكن مُمكناً أن يكونَ الشَّيءُ به غيرَ ذلك الشَّيءِ. =

«الاجتذال» بالذّال المعجَمة بمعنى الفَرَح. و«الحديث»: فعيلٌ بمعنى الفاعل، و«العديم»: بمعنى المفعول. والمراد من «الدُّنيا» هنا المخلوقات بأسْرِها من جواهرها وأعراضها.

والمعنى: أن العالَمَ ـ وهو كل ما سِوى الله ـ بظاهرها وباطنها حادثٌ بإحداث الله سبحانه إياها، وإيجادِها وبإبقائِها بإمدادها، وأن القول بكون الهيولى ـ وهو أصل العالم ومادة بني آدم من العناصر الأربعة وغيرها ـ قديماً في الكون، عديمٌ وغير موجود، فإن الأشياء كلَّها مخلوقةٌ لله سبحانه، وكان اللهُ ولم يكن معه شيءٌ.

وهذا هو المذهب الحق الذي عليه جميع أهل الإسلام واليهود والنصارى وغيرهم، من أتباع الأنبياء عليهم السلام، وإنما خالفهم الفلاسفةُ والحكماء المتقدمون القائلون بقِدم العالم، وقد أجمعوا على كفرهم وكُفرِ من تَبِعهم من الأنام؛ فاسْمع حالَ كونك متلبساً بالسُّرور الذي يوجب النُّور على ظهور النور، فإنه يفيد أن الله قادر على إيجاد المعدوم، وإعدامِ الموجود.

ـ ٦١ ـ

وللجَنَّــاتِ والنِّــيرانِ كَــوْنٌ عليهــا مَــرُّ أحــوالٍ خَــوَالِي

ضمير «عليها» راجع إلى مجموع الجنَّات والنِّيران.

= فالإنسان الذي صار إنساناً بمادَّته كان في الإمكان أن يصيرَ بها غيرَ إنسان أيضاً، ولا يمكن أن يكون الإنسان بصورته الإنسانية إلا إنساناً.
ثم إن المادّة لا يجوز تمثيلُها باللَّحمِ والعَظْم والدَّمِ وغير ذلك، ومثله الحديد بالنسبة إلى السيف؛ لأن كل ذلك ليس بالمادَّة التي نبحث فيها، فهي أعم من المذكورات بأسماء معينة كاللَّحم والعظم والدَّم والحديد، وليس للمادَّة اسمٌ معيَّنٌ، ولا مُسَمًّى معيَّنٌ من أسماء الأشياء ومُسمَّيَاتِها، وليست الصورة هنا بمعنى الشكل والمنظر، بل عبارة عما يكون به الإنسان إنساناً».

و«مَرُّ» مصدر «مَرَّ»[1]، وهو مرفوع بالابتداء، مضاف إلى «أحوال»، جمع حالٍ أو حَوْلٍ[2] وهو السنة، والخبر «عليها» مقدَّمٌ، و«خوالي»: جمع خالٍ أو خاليةٍ، بمعنى ماضٍ أو جارية.

ومعنى البيت: إن للجنات بطَبقاتها ودَرَجاتِها، والنِّيْرانِ بطَبقاتها ودَرَكَاتِها وجوداً الآن، وثبوتاً فيما قبل ذلك من الأزمان، كما يستفاد من القرآن، نحو قوله تعالى في الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وفي النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، بصيغة الماضي، وهذا الذي عليه أهل السنة، خلافاً لأكثر المعتزلة، هذا.

وفي بعض الشروح ذكروا هنا قوله: «ولا يفنَى الجحيمُ...» البيت، وفي شرحنا قد تقدَّم، والله أعلم.

ـ ٦٢ ـ

وذُو الإيمانِ لا يَبْقَى مُقِيْماً بِسوءِ الذَّنْبِ في دار اشْتِعَالِ

حاصل البيت أن مذهب أهل السنة أن صاحب الكبيرة، ولو مات من غيرِ توبةٍ، لا يُخلَّد في النار، خلافاً للمعتزلة والخوارج، بناءً على ما ذهبوا إليه من خروج العبد بالمعصية عن الإيمان.

---

(١) أولى منه أن يكون «مَرّ» في البيت فعلاً، و«أحوال» فاعله مرفوعٌ، إذ يلزَم على قوله تقدُّمُ معمولِ المصدر ـ وهو «عليها» ـ عليه، وإن جوَّز بعض المحقِّقين تقدُّمَ الظرف عليه، إذ تجوَّزوا في الظرف ما لا يُجوِّزُونَه في غيره. ولو سلَّمناه فإن العبارة حينئذ: «عليها مَرُّ أحوالٍ خوالي» غير واضحة في المعنى المراد وضوحَ العبارة «عليها مرَّ أحوالٌ خوالي»، إذ البادر إلى الذهن أنه يجب أن تمر عليها سنوات طوال، مع أن المراد الخبر.

(٢) قال في «تحفة الأعالي» ص٩٧: «قوله: «أو حول وهو السنة» هو أولى من جعله جمع حال، وقد اقتصر التونسي على أنه جمع حول».

ولنا قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨]، وقوله عليه السلام في الصحيحين لأبي ذر: «ما مِن عبدٍ قال: «لا إله إلا الله» ثمَّ مات على ذلك، إلا دخل الجنَّة». قلت: وإنْ زنى وإنْ سَرَق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق» الحديث(١).

ولا يمكن دخول الجنة قبل دخول النار، ثم دخول النار؛ لأنه باطل بالإجماع، فتعيَّن خروج من شاء تعذيبَه من النَّار في عاقبة الأمر، وقد سبق أن أعمال الأركان غيرُ داخلة في حقيقة الإيمان، فلو فعل جميع السيِّئات ما عدا الشِّرك فهو مؤمن، كما أن الكافر لو أتى بجميع الطاعات، ولم يصدِّق الله ورسوله فهو كافرٌ.

ثم «الاشتعال» بالعين المهملة هو الصواب، والمراد به اشتعال لَهَب الجحيم وتَعَب الحميم، وقد تصحَّف على الشارح القُدسي فضبطه بالغين المعجمة، ثم تكلَّف فقال: «وقيل لها ذلك لاشتغال أهلها بالتَّضرُّع والدُّعاء والنَّدامة، ولاشتغالها هي وما فيها من الحيَّات والعقارب بأبدان أهلها».

وفيه أن الاشتغال أمرٌ مشتركٌ بين أصحاب الجحيم، وأرباب النَّعيم، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ * هُمْ وَأَزْوَٰجُهُمْ فِى ظِلَٰلٍ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ مُتَّكِـُٔونَ ﴾ [يس: ٥٥-٥٦].

- ٦٣ -

لقد ألبستُ للتَّوحيدِ نَظْماً ... بديعَ الشَّكْلِ كالسِّحرِ الحَلالِ

---

(١) أخرجه البخاري في اللباس، باب الثياب البيض (٥٨٢٧)، ومسلم في الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ومن مات مشركاً دخل النار (١٧٥).

«لام» لـ«التوحيد» للتوكيد، لكونها زائدةً داخلةً بين الفعل المتعدي ومفعولِه.

و«نظماً» مفعولٌ به، وفي نسخة: «وَشْياً» والمراد به المنظومُ، وهو الكلام المُقفّى الموزون على سبيل القصد[١]، وشبَّه النَّظم باللباس، والمنظومَ بالملبوس مجازاً، وسمَّاه «وَشْياً»؛ لأنه زينة الكلام، كما أن اللباس زينة اللابس على وجه النظام.

و«بديعَ الشَّكْل» صفةٌ لـ«نظماً» أو «وشياً»، أي: غريباً شَكْلُه وهَيئتُه، مثلُ السِّحر يَحُلّ محلَّه، ويشارك صفته.

والسِّحر عند الحكماء: «قوَّةٌ في النَّفْس تتأثَّر عنها الأشياءُ من غير استعانة بعزيمة ولا غيرها»، قاله ابن جماعة[٢].

وقال الرازي في «تفسيره»: هو في عرف الشرع مختصٌّ بكل أمر يخفى سببُه، ويُتخيَّل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع، فإذا أطلق ذُمَّ فاعلُه، وقد يُستعمل مقيَّداً فيما يُمدَح ويُحمَد، كقوله عليه السلام: «إن من البيان لَسِحراً»[٣]، أي: بعض البيان سحر؛ لأن صاحبه يُوضِّح الشيء المُشكِل، ويكشِفُ عن حقيقته بحسن بيانه، فيستميل القلوبَ إليه كما يستمال بالسحر، فوجه تشبيه النظم بالسحر استجلابُ كلٍّ منهما القلوبَ بالمحبة[٤].

وفي هذا البيت من صنع البديع الاحتراسُ، حيث وصف السحر بالحلال، فإن

---

(١) يعني أن قائله قصد تقفيته ووزونه، ليس أنه وقعا منه اتفاقاً.

(٢) درج المعالي ص١٧٧، وفيه: «قوة في النفس يتأتى عنها الأشياء من غير استعانة بعزيمة ولا رُوْحٍ».

(٣) أخرجه البخاري في النكاح، باب الخطبة (٥١٤٦).

(٤) انظر: التفسير الكبير ٣: ٢٢٢-٢٢٣.

الاحتراس عندهم هو أن يأتي المتكلم بمعنىً، يتوجَّه عليه فيه دَخْل، فيتفطَّن له، فيأتي بما يُخلِّصه من ذلك، لئلا يقع لأحدٍ عليه اعتراضٌ هنالك.

ـ ٦٤ ـ

يُسَلِّي القلبَ كالبُشْرَى بِرَوْحٍ ... ويُحْيِي الـرُّوحَ كالماءِ الـزُّلالِ

المراد هنا بـ«القلب» الشكل الصَّنُوبَرِيّ، لا اللطيفةُ القائمةُ به، وهي البصيرة، على ما قاله ابن جماعة[1]. ولا يَخفَى بُعده في هذا المحل؛ فإن تسليته تفريجُه عن هَمٍّ نَزَلَ به.

و«البُشْرَى» البَشارة بالخبر السارِّ؛ لأنه تتغير البشرةُ به.

و«الرَّوْح» بفتح الرَّاء: الراحة، وهو مرتبط بـ«يُسَلِّي».

والمعنى: لا يَنالُ القلبَ مشقة وتعب، بل يحصل له راحةٌ وطَرَب، لكون مَبناه نظماً باهراً، ومعناه تاماً ظاهراً.

و«الرُّوْح» بالضَّم: جوهرٌ نُورانيٌّ له سَرَيانٌ في البدن كسريان ماء الورد في الورد. قاله ابن جماعة[2]، وجماعة آخرون.

و«الزُّلال» بضم الزَّاي: الماء العذب الصافي الذي لا يخالطه شيء.

والمعنى: ويكون هذا النظم سبباً لحياة الرُّوح، وهو العلم عن موت الجهل، كما أن الزُّلال سببٌ لبقاء مَن بقي به رمقٌ في الحال بحكم الملك المتعال.

---

(١) درج المعالي ص١٧٨.

(٢) المصدر السابق ص١٧٩.

- ٦٥ -

فخُوضُوا فيه حفظاً واعتقاداً تَنالُوا جِنْسَ أصنافِ المَنالِ

«الاعتقاد»: جَزْمُ القلب ورَبطُه على الشيء. و«المَنال»: العطاء، أي: اشرَعوا في هذا النظم، من جهة حفظ المبنى، واعتقاد المعنى، غيرَ مقتصرين على مجرَّد المطالعة، والاكتفاءِ بالمقابَلة، تبلُغوا أصنافَ العطايا مِن الله تعالى في الدنيا والعُقبى.

- ٦٦ -

وكُونُوا عَونَ هذا العبدِ دَهراً بِذِكرِ الخَيْرِ في حالِ ابتهالِ

«العَوْن»: المُعين. والمراد بـ«العبد» نفسُه. و«هذا» يُشار به إلى الحاضر ومَن في حكم الحاضر. والمراد بـ«الدهر» الزمان والعصر، وقد يطلق على قطعةٍ منه، ويشير إليه تنكيره هنا، ونصبه على الظَّرفية. و«بذكر» متعلِّقٌ بـ«عَوْن»، و«في حال» بـ«ذكر».

والمعنى: أعينوا هذا العبدَ الضعيف[1]، وساعِدوا هذا الفقيرَ المصنف بذكر الخير له، والدعاءِ والاستغفار في حقِّه، حالَ تضرُّعِكم إلى الله سبحانه، ما تيسَّر من الدهر كلِّه أو بعضه، فإن دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مستجابةٌ.

- ٦٧ -

لَعَلَّ اللهَ يَعفُوهُ بفضلٍ ويُعطِيه السَّعادةَ في المَآلِ

يُقرأ «يعفوه» بالإشباع، كما هو قراءة ابن كثيرٍ من السبعة. و«لعلَّ» للترجِّي و«العفو»: ترك المؤاخذة، والمعروف تَعديته بـ«عن»[2]، فيكون من باب الحذف

(١) كذا في المطبوع، وفي النسخ الثلاث: «المصنف».

(٢) بل قال العلامة الزمخشري في تفسير الآية ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] «ولا =

والإيصال كقوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: ١٥٥]. و«المآل» بالهمزة قبل الألف: المرجع والعاقبة، والمراد به الآخرة، إذ لا سعادةَ إلا سعادةُ القيامة، وسلامةُ الخاتمة، كما ورد «اللّهُمَّ لا عيشَ إلا عيشُ الآخرة»(١).

-٦٨-

وإنِّي الدَّهْرَ أدعُو كُنْـهَ وُسْـعِي لِـمَن بالخَيْرِ يومـاً قَـدْ دَعـا لِي

أي: وإنِّي في جميع عمري، خصوصاً في آخر أمري، أدعو ربِّي، وهو حسبي، غايةَ وُسْعي وطاقتي، ونهايةَ جُهْدي وطاعتي، لكلِّ مَن دعا لي مِن الأنام بالخير يوماً من الأيام، فنسأل الله سبحانه أن يرحم الناظم، وجميع مشايخنا الكرام، وآبائنا وأسلافنا الفخام، وأن يختم لنا ولأحبابنا بالحسنى، ويرزقنا المقام الأسنى مع النبيِّين والصِّدِّيقين والشُّهداء والصَّالحين، وسلام على المرسَلين، والحمد لله ربِّ العالمين.

قال الشَّارح: فرغ على يد مؤلِّفه بتوفيق ربِّه ولطفه، منتصف شهر شوَّال، خُتِم بالخيرو الإقبال، في سلك شهور عام عشر بعد الألف من الهجرة إلى المدينة، وكان ذلك بمكة المشرفة المعظمة، زادهما الله البر والمهابة.

كذا في أصل هذه النسخة المباركة.

* * *

= يصح أن يكون شيء في معنى المفعول به؛ لأن «عفا» لا يتعدى إلى مفعول به إلا بواسطة. انظر: الكشاف ١: ٢٢١.

(١) أخرجه البخاري في الجهاد والسير، باب البيعة في الحرب أن لا يفروا (٢٩٦١).